PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No. 63

MṚGENDRĀGAMA

SECTIONS DE LA DOCTRINE ET DU YOGA

AVEC LA VṚTTI DE BHAṬṬANĀRĀYAṆAKAṆṬHA
ET LA DĪPIKĀ D'AGHORAŚIVĀCĀRYA

Traduction, Introduction et Notes
par
MICHEL HULIN

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1980

MṚGENDRĀGAMA

SECTIONS DE LA DOCTRINE ET DU YOGA

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No. 63

MṚGENDRĀGAMA

SECTIONS DE LA DOCTRINE ET DU YOGA

AVEC LA VṚTTI DE BHAṬṬANĀRĀYAṆAKAṆṬHA ET LA DĪPIKĀ D'AGHORAŚIVĀCĀRYA

Traduction, Introduction et Notes
par
MICHEL HULIN

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1980

© Institut Français d'Indologie 1980

(with an English summary)

H
082
MRG
M.G

Sanskrit Vidyapeeth
27825
21-3-84
Allahabad U.P.

G. N. Jha Library
Verified by

Imprimerie de Sri Aurobindo Ashram
Pondichéry, Inde

AVANT-PROPOS

A l'intérieur de la vaste littérature āgamique que l'Institut Français d'Indologie s'est donné pour tâche de "ressusciter", le *Mṛgendrāgama* occupe une place de choix. Sans doute ne constitue-t-il que l'un des abrégés (*upāgama*) de l'un des 28 *Āgama* fondamentaux (le *Kāmika*). En pratique, cependant, la disparition au cours des âges de nombre de ces textes (dont certains n'ont peut-être jamais été que des titres), l'état fragmentaire et corrompu dans lequel beaucoup d'autres nous sont parvenus font que notre connaissance effective des *Āgama* s'appuie — et sans doute s'appuiera longtemps encore — sur quelques uns seulement d'entre eux. Or, le *Mṛgendra* est justement l'un des rares *Āgama* dont les quatre *pāda* (*jñāna*, *kriyā*, *yoga* et *caryā*) nous aient été conservés (partiellement pour le *caryāpāda*). Son importance dans le domaine du rituel est attestée par les innombrables citations qui en sont faites dans les manuels spécialisés (cf. la *Somaśambhupaddhati* et N. R. Bhatt, Préface à l'édition critique des *caryā-* et *kriyāpāda*, p. V). Son importance philosophique est peut-être plus grande encore. En effet, au total, fort peu de *jñānapāda* sont parvenus intacts jusqu'à nous. Et cette situation pourrait être fort ancienne. Est-ce un hasard, par exemple, si l'exposé de la doctrine *śaiva* dans le *Sarvadarśanasaṃgraha* de Mādhava (14ème siècle) s'appuie avant tout sur le *Mṛgendra* (joint aux courts manuels de Sadyojyoti etc. regroupés sous le titre d'*Aṣṭaprakaraṇa*)? A vrai dire, pour la connaissance philosophique du śivaïsme dualiste d'expression sanskrite, seul, à l'heure actuelle, le *Mataṅgapārameśvara* (récemment publié par l'I.F.I. avec le commentaire de Rāmakaṇṭha) peut lui être comparé.

Dans l'état actuel de nos connaissances, il serait vain de chercher à dater ce texte — comme d'ailleurs tous ses semblables — avec quelque précision. La limite inférieure de 300 après J.C. suggérée par G. Oberhammer, *Strukturen Yogischer Meditation*, p. 58 — en référence à la doctrine "des 50 conceptions" de Vṛṣagaṇa connue par le texte — n'a rien d'inacceptable. Elle concorde avec les remarques de Madhusudan Kaul Shastri (Préface à l'édition du Cachemire, p. V), selon lesquelles la mention de certaines techniques chirurgicales permettrait de situer la rédaction du texte après celle des grandes *saṃhitā* médicales. Il est possible, d'ailleurs, que certains chapitres soient plus récents que les autres. C'est sans doute le cas du long chapitre d'introduction qui tranche par l'éclat — voire la préciosité — de son style sur la sobriété du reste de l'œuvre. C'est peut-être aussi le cas pour certaines portions, au moins, du chapitre II, consacré à la "réfutation des autres doctrines de salut". *L'Advaita*, notamment, et le *Nyāya-*

Vaiśeṣika y sont présentés sous une forme déjà relativement "sophistiquée".

Le texte nous est parvenu avec le commentaire (*vṛtti*) de Nārāyaṇakaṇṭha et le sous-commentaire (*dīpikā*) d'Aghoraśivācārya (ce dernier, pour le seul *jñānapāda*). Il est possible, et même probable, que d'autres commentaires aient été écrits auparavant. On peut imaginer que c'est à de tels commentaires que les stances 3 et 4, dans l'introduction de la *vṛtti*, font allusion (dans la strophe 5, cependant, Nārāyaṇakaṇṭha paraît en regretter l'absence, ou le petit nombre). Sur Nārāyaṇakaṇṭha et son œuvre, les maigres renseignements disponibles ont été rassemblés par K. C. Pandey (*Abhinavagupta*, p. 174-175 et *Bhāskarī*, p. XX-XXI) et de nouveau résumés par N.R. Bhatt (Introduction au *Mataṅga*, p. VIII-IX). Nous savons ainsi qu'il était cachemirien, fils de Vidyākaṇṭha et père de Rāmakaṇṭha II, l'auteur de la *Mataṅgavṛtti* et de nombreux autres commentaires. Du fait qu'il cite l'*Īśvarasiddhi* d'Utpaladeva (9ème siècle) il ne peut être antérieur à cette époque. D'autre part, sa qualité de père de Rāmakaṇṭha II, lui-même séparé sans doute par une ou deux générations d'Aghoraśivācārya (12ème siècle) inclinerait à le situer au 11ème siècle. Mais l'écart temporel entre Aghoraśiva et Rāmakaṇṭha II reste mal déterminé et, du même coup, la date exacte de Nārāyaṇakaṇṭha. En tout cas, il convient de le distinguer de son homonyme, Bhaṭṭa Nārāyaṇa, l'auteur du *Stavacintāmaṇi*. A part la *Mṛgendravṛtti*, on le crédite d'une seule autre œuvre, la *Śarannisā* ou *Bṛhaṭṭikā*, qui serait un commentaire du *Tattvasaṃgraha* de Sadyojyoti. Mais l'œuvre est perdue et n'est connue qu'à travers une allusion qu'y fait Aghoraśiva dans l'introduction de son propre commentaire du *Tattvasaṃgraha*.

Aghoraśiva est mieux connu. C'est un homme du Sud, originaire du pays Cola. On lui doit des commentaires aux opuscules groupés sous le titre d'*Aṣṭaprakaraṇa* (et qui sont dus à Bhoja, Sadyojyoti, Śrīkaṇṭha, Rāmakaṇṭha II) ainsi que des manuels de rituel. Il aurait également écrit un "drame" (*nāṭaka*) et plusieurs *kāvya* à sujet édifiant. Il indique lui-même qu'il a achevé sa *Kriyākramadyotikā* en 1080 *Śaka*, c'est-à-dire en 1157 de notre ère.

Entre les deux commentaires, l'harmonie est loin d'être toujours parfaite. Plus que le temps, c'est l'espace qui les sépare, espace géographique et culturel à la fois. Nārāyaṇakaṇṭha est un homme du Cachemire qui a été en contact avec l'école śivaïte non-dualiste et ses *Āgama* ou *Tantra* favoris (ainsi le *Svacchanda* ou le *Mālinīvijayottara* souvent cités par lui). Sa culture védique et sa connaissance des *darśana* brahmaniques classiques sont très étendues. L'œuvre d'Aghoraśiva, au contraire, présente un caractère "provincial" et "sectaire" plus marqué. L'éventail de ses références religieuses et philosophiques est moins ouvert que celui de Nārāyaṇakaṇṭha, son "dogmatisme" plus rigide (encore que cela apparaisse moins nettement ici que dans une œuvre comme son commentaire du

Tattvaprakāśa). Çà et là, certaines divergences doctrinales — peut-être dues davantage à des vocabulaires différents qu'à des options philosophiques réellement incompatibles — se font jour, au point qu'Aghoraśiva, quelquefois, ne craint pas de prendre ses distances par rapport à la *vṛtti*. Toutefois, comme il tient Nārāyaṇakaṇṭha en très grande estime, son unique ressource est alors de considérer comme interpolés les passages de la *vṛtti* avec lesquels il se trouve en désaccord ...

Tel quel, le texte du *Vidyāpāda* et du *Yogapāda* avec ses commentaires n'avait encore, à notre connaissance tout au moins, jamais fait l'objet d'une traduction dans une langue européenne. Seuls, les onze premiers chapitres du *Vidyāpāda* avaient jadis été traduits en anglais—mais sans leurs commentaires—par Narayana Swami Aiyar (cf. Bibliographie). La présente traduction a été établie à partir des deux éditions existantes, celle du Cachemire et celle de Devakottai, que l'on s'est efforcé de corriger l'une par l'autre. Dans l'ensemble, le texte du Cachemire paraît plus correct. Néanmoins, la nécessité d'une édition critique de ces *pāda*, sur le modèle de celle réalisée par N.R. Bhatt pour les *kriyā*- et *caryāpāda* (I.F.I., fasc. 23, 1962) se fait de plus en plus sentir. Nous osons espérer que le texte établi par cette future édition ne différera pas sensiblement — sauf peut-être pour certains passages, actuellement corrompus, de la *dīpikā* — de celui retenu pour notre traduction.

Celle-ci n'a pas d'autre ambition que de présenter des *matériaux* pour l'étude du śivaïsme spéculatif. Normalement, cette introduction devrait comporter un exposé sur "la philosophie des *Āgama*" ou, tout au moins, "la philosophie du *Mṛgendra*". Il nous est cependant peu à peu apparu qu'un tel exposé — sauf à demeurer élémentaire et à répéter ce qui a déjà été dit par d'autres — prendrait nécessairement des proportions considérables, jusqu'à occuper à lui seul un ou plusieurs volumes. Il est, en effet, illusoire de penser qu'un texte comme le *Mṛgendra* pourrait être commenté pour lui-même sans que, de proche en proche, vienne à être restituée l'immense complexité du réseau de concepts et de pratiques rituelles dans lequel il s'insère. Une telle entreprise, sans doute en elle-même prématurée faute d'une documentation suffisante, dépasse en tout cas de beaucoup la compétence propre et les possibilités actuelles du traducteur. On se contentera donc ici d'une brève analyse du contenu du texte en mettant l'accent sur ce qui, ici ou là, paraît être une originalité du *Mṛgendra*. Pour le reste, on renverra aux excellents exposés généraux du śivaïsme dualiste qui existent déjà : L'Introduction de la *Bhāskarī* de K.C. Pandey, p. LXVI-CIX (très riche mais parfois un peu confus) ; les deux Introductions de *Somaśambhupaddhati* I et III par H. Brunner (IFI, fasc. 25) et l'article de P.S. Filliozat, *Śaivasiddhānta* in *Encyclopaedia Universalis*, IV, p. 582-583.

Le chapitre I commence par des considérations sur la transmission de la doctrine et comporte une longue réfutation de la *Mīmāṃsā* et de son caractère "athée". Il s'efforce aussi de montrer comment la Révélation et la Tradition brahmaniques mettent elles-mêmes au premier plan le culte de Śiva.

Le chapitre II critique, à la fois sur le plan de la théorie de la connaissance, sur celui de l'ontologie et sur celui de la sotériologie, "les autres doctrines", c'est-à-dire essentiellement les six *darśana* brahmaniques (sauf le *Yoga* de Patañjali), le Jaïnisme, le Bouddhisme, la doctrine des *Pāñcarātra* et les "matérialistes". Par l'étendue et la précision des analyses, il ne se laisse comparer qu'aux chapitres III et VI du *Mataṅga*.

Le chapitre III définit la catégorie du "Maître" et comporte une minutieuse justification de la thèse philosophique générale selon laquelle l'univers procède d'un Auteur intelligent.

Le chapitre IV décrit "la forme propre du Maître" et explique en quel sens le corps de Śiva peut être dit "fait de puissances". Il décrit également la création des Vidyeśvara, Mantreśvara etc. On ne fait cependant ici aucune allusion directe à la doctrine classique des "trois états" de Śiva ("Gouvernement" etc.).

Le chapitre V est consacré aux "cinq opérations" (Création du monde, Maintien etc.). En fait, l'accent est mis surtout sur les modalités de la Grâce et sur le processus par lequel, selon les phases de l'univers, les âmes viennent à être délivrées ou pourvues d'une fonction dans le gouvernement du monde.

Le Chapitre VI indique quel est le véritable statut de "l'âme liée" (*paśu*), deuxième catégorie fondamentale du système. La démonstration de l'existence même de l'âme se fait à la faveur d'une longue réfutation de la thèse "matérialiste".

Avec le chapitre VII, on aborde le "lien", troisième catégorie fondamentale. A côté de l'existence même du lien, c'est sa tripartition en *mala*, *karman* et *māyā* qui est démontrée ici. On insiste sur le fait que le *mala* est un, bien qu'il comporte une infinité de "puissances". On développe le thème paradoxal de la "puissance d'obstruction" ou de la "Grâce apportée aux liens."

Le chapitre VIII met l'accent sur la nécessité de reconnaître le *karman* comme une entité indépendante.

Le chapitre IX traite de la *māyā*, explique pourquoi elle est une et éternelle, réfute à cette occasion l'atomisme du *Vaiśeṣika* et montre comment on peut donner un sens acceptable à la doctrine *Sāṃkhya* du *satkāryavāda*.

Le chapitre X expose comment le principe de *kalā* dérive de *māyā* et comment, à son tour, il engendre toute la série des *tattva* inférieurs depuis le Temps jusqu'aux "éléments subtils" (*tanmātra*) et aux éléments grossiers. La question du Temps, notamment, fait l'objet d'une longue et difficile discussion (commentaires sur śl. 14). Un point délicat est la question du *puruṣatattva*, admis par la *vṛtti* mais non par la *dīpikā* (śl. 18).

Les chapitres XI et XII ne font qu'apporter des "compléments", respectivement sur les "conceptions" (*pratyaya*) et les sens. La théorie des conceptions déjà abordée en X, sert surtout de prétexte pour revenir sur la nécessité d'admettre, à titre de *tattva*, des entités comme le Savoir (*vidyā*) et la Passion (*rāga*). La théorie des sens met en valeur des correspondances avec les éléments grossiers et les qualités sensibles, ceci par le biais d'une discussion de la "Physique" du *Vaiśeṣika*.

Enfin le Chapitre XIII est tout entier consacré à la cosmologie. Il décrit l'œuf de Brahmā aux trois niveaux de la terre, des cieux et des enfers puis passe à la description des mondes subtils au-delà de *māyā*, avec leurs régents. Ici, le texte devient relativement confus, répartissant moins nettement que certains de ses homologues (par exemple, le *Mataṅga*) les mondes entre les *tattva*, les *kalā* du *bindu* etc.

Quant à la brève Section du Yoga, elle décrit un itinéraire *grosso modo* parallèle à celui des *Yoga-sūtra* mais qui s'en distingue par l'absence des *yama* et *niyama*, ainsi que des *āsana*, et par la présence d'éléments nouveaux comme la "prière marmonnée" et la "réflexion".

Les notes sont avant tout destinées à mettre au point des questions de vocabulaire et à élucider certains points particulièrement obscurs. Elles auraient pu être multipliées indéfiniment et, en tout état de cause, ne deviennent elles-mêmes intelligibles que moyennant une première familiarisation générale avec les doctrines du śivaïsme dualiste. On y a fait figurer aussi l'indication des différences les plus significatives entre les leçons présentées par l'une et l'autre édition — avec, le cas échéant, les corrections proposées — ainsi que de l'origine de toutes les citations qui ont pu être identifiées.

Je remercie vivement Mme H. Brunner et le Pandit N.R. Bhatt pour toute l'aide qu'ils m'ont apportée. Sans la patience avec laquelle ils ont bien voulu répondre à mes questions inlassablement répétées, ce travail n'aurait jamais pu être mené à bien. Sans me dissimuler les nombreux défauts qu'il comporte encore, j'espère qu'il pourra être de quelque utilité aux indianistes et aux philosophes. Comme Nārāyaṇakaṇṭha le déclare lui-même :

Kimapi yadiha noktaṃ yacca kiṃcidduruktaṃ kathitam api mayā yat prasphuṭaṃ nāvabhāti/

dinakṛta iva doṣāpahnavaikapravṛttās tadapi vibudhamukhyāḥ spaṣṭayantaḥ kṣamantām//

*

SECTION DE LA DOCTRINE

avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha
et la dīpikā d'Aghoraśivācārya

CHAPITRE I

INTRODUCTION

D. 1. Je salue le suprême Seigneur, ordonnateur de toute connaissance, Lui dont la Puissance, sous ses aspects de connaissance et d'action, dispense sur la terre la délivrance.
2. Je vais maintenant, en accord avec la logique et la Tradition, élucider la signification authentique du commentaire composé par l'éminent Nārāyaṇakaṇṭha sur le vénérable *Mṛgendra*.
3. Là où, dans cet exposé de la doctrine *śaiva*, l'auteur du commentaire fournit des explications parfaitement claires je ne vois rien à ajouter. Là seulement où l'auteur s'est tu, craignant la prolixité, ou bien n'a donné qu'une vague indication, j'ajouterai maintenant une explication conforme à la logique et à la Tradition.
4. M'attachant aux pas de ce lion rugissant qu'est le grand maître Rāmakaṇṭha,[1] je ne crains pas les sophistes et leurs barrissements d'éléphants.

Tout d'abord, dans la première moitié du *śloka*, le respectable maître, pour se conformer à la pratique des personnes cultivées et pour écarter les obstacles à l'achèvement du traité, rend hommage aux causes instrumentale, matérielle et efficiente du traité ainsi qu'aux maîtres qui l'ont initié. Dans la seconde moitié il annonce son commentaire de la doctrine.

V. 1. M'étant incliné devant la paire de lotus que sont les pieds de Celui qui se pare d'une demi-lune, devant Vāgīśvarī, Gaṇapati et devant mes maîtres dans leur ordre de succession, j'expliquerai brièvement et selon les forces de mon esprit, en accord avec la Tradition et la logique, la signification ultime du profond et vénérable *Mṛgendra.*

---

[1] Il s'agit du cachemirien Rāmakaṇṭha II, le fils de Nārāyaṇakaṇṭha et l'auteur de divers commentaires dont celui du *Mataṅgapārameśvara*. On ne doit pas le confondre avec un autre Rāmakaṇṭha, dit Rāmakaṇṭha I, qui fut le maître spirituel de Vidyākaṇṭha, le père de Nārāyaṇakaṇṭha (cf. śl. 4, p. 6). Aghoraśiva, à travers toute la *dīpikā*, s'inspire en effet de Rāmakaṇṭha II mais rien ne permet de supposer qu'il a été son disciple direct. Voir K. C. Pandey, *Bhāskarī*, *op. cit.*, p. XVII-XXII et N. R. Bhatt, Introduction à l'édition critique du *Mataṅga*, p. VIII-XVII.

D. Une "demi-lune" est un croissant de lune : C'est parce qu'elle illumine et apporte la joie que la puissance de connaissance — et elle seule — est décrite comme un croissant de lune. Celui-ci forme son diadème, sa parure : "Il est orné du croissant de lune de la connaissance" dit la Révélation. Puisqu'"aller" (*caryate*) c'est comprendre ou connaître et que "pratiquer" (*ācaryate*) c'est accomplir ou exécuter, "les deux pieds" (*caraṇau*) représentent les deux puissances de connaissance et d'action, instruments de la composition du traité. L'auteur dira plus loin : "L'instrument n'est autre que Sa Puissance". Ces deux puissances, immaculées et propres à s'épanouir, forment ensemble une paire de lotus. Même si la Puissance est une, on la désigne métaphoriquement comme double afin d'exprimer la différence des conditions extrinsèques entre le domaine de l'action et celui de la connaissance.

Vāgīśvarī que l'on "salue" — par le corps, la pensée et la parole — est une puissance assumée (par Śiva), faite de *mahāmāyā* et ayant pour essence la *vidyā* suprême ; elle constitue la cause matérielle du traité.[2] Il est dit dans le vénérable *Pauṣkara* : "Vāgīśvarī est considérée comme la *vidyā* supérieure, *māyā* comme la *vidyā* inférieure".[3] On dira plus loin : "Que le son originel (*nāda*) procède de la puissance ...".[4] Gaṇapati est le chef (*pati*) des troupes (*gaṇa*) de Vidyeśvara, de Mantra et de Mantreśvara inférieurs ainsi que des foules d'âmes liées (*paśu*). C'est Paramaśiva salué comme le (véritable) auteur du traité. Il est d'abord fait mention de l'instrument car c'est lui qui procure à l'agent un maximum d'efficience dans la production de l'effet. Et comme l'agent, même pourvu d'un instrument, est tributaire de la cause matérielle, c'est elle qui est ensuite citée et enfin vient la mention de l'agent. "Successivement" signifie : "dans l'ordre". Les "maîtres" sont ceux qui ont transmis la doctrine : Ananta, Śrīkaṇṭha, Indra, Bharadvāja, Hārīta et d'autres encore dont la liste s'arrête à son propre maître. "M'étant incliné devant eux, j'expliquerai la signification ultime du vénérable *Mṛgendra*", ainsi convient-il d'enchaîner. Śiva étant l'Auteur (véritable) du traité, il est établi que ce dernier fait autorité. Quant à la qualification du commentateur, elle est démontrée par le fait que la doctrine lui est parvenue par une tradition ininterrompue.

---

[2] Ici apparaît une première différence d'accent entre la *vṛtti* et la *dīpikā*. Nārāyaṇakaṇṭha, à l'orée de son exposé, salue Vāgīśvarī en tant que Déesse de la Parole, ou forme de Sarasvatī (la Déesse du Savoir). Sans doute l'identifie-t-il en même temps à la suprême Puissance, la Parèdre de Śiva. Celle-ci joue en effet un rôle important dans les diverses modalités de la cérémonie d'initiation (*dīkṣā*) où elle est associée à Śiva appelé alors Vāgīśvara : le disciple est placé "dans la matrice de Vāgīśvarī" en vue d'une re-naissance mystique (cf. *Somaśambhupaddhati* I, p. 236-238 et III, p. XXV, XL, 116n, 256n-260n et *passim*). Mais Aghoraśiva, pour avoir déjà reconnu la suprême Puissance (sous ses aspects de Connaissance et d'Action) dans les "pieds de lotus" de Śiva, ne peut plus faire sienne une telle identification. Il transforme donc Vāgīśvarī en une "puissance assumée" (*parigrahaśakti*), c'est-à-dire en une modalité du *bindu* (ici appelé *mahāmāyā*) dont Śiva se sert comme d'un matériau pour opérer cette création particulière qui est celle des *Āgama*. En effet, les 28 *Āgama* (ou *Tantra*), qui s'appellent aussi des "savoirs" (*vidyā*), sont considérés comme résidant dans le principe du Pur Savoir (*śuddhavidyā*), lui-même produit d'évolution du *bindu*.

[3] Ne se trouve pas dans le texte édité du *Pauṣkara*. Voir à ce sujet : *Śataratnasaṃgraha*, éd. Pañcānana Śāstri, Calcutta, 1943, p. 40. Dans la mesure

"Brièvement" signifie : "avec concision" ; "selon les forces de mon esprit" veut dire : "selon ma compréhension". Une doctrine, en effet, qui procède du suprême Seigneur ne peut être parfaitement comprise, même par un brahmane. Le commentateur, s'il exposait quoi que ce soit en tablant (seulement) sur sa propre sagesse, serait simplement une personne non qualifiée. Lorsqu'il dit : "en accord avec la Tradition et la logique" cela signifie : "sans attenter à la Tradition ni aux règles du raisonnement". "Profond" signifie : "tout à fait abscons". Ce qualificatif indique le motif pour lequel on entreprend ce commentaire. Il faut comprendre : "C'est uniquement en raison de sa profondeur que ce traité appelle un commentaire". "La signification ultime du vénérable *Mṛgendra*" : Le suprême Seigneur, régissant toutes choses, est la sainteté même et (tout) traité rédigé par Lui, comme le *Mṛgendra*, participe de cette sainteté.

— Mais, dans la liste des vingt-huit traités *śaiva*, on ne rencontre nulle part ce nom de "*Mṛgendra*" !

---

où Vāgīśvarī est identifiée à la fois à la "Grande *māyā*" et à *śuddhavidyā* — laquelle, dans l'échelle des Principes, précède immédiatement *māyā* — il devient possible de parler de *māyā* comme d'une "*vidyā* inférieure". Mais, par "*vidyā* inférieure", le *Pauṣkara* peut aussi désigner le simple Principe du Savoir (quelquefois appelé *aśuddhavidyā*) qui, au niveau de l'individu, dérive de *māyā* (cf. chap. X, śl. 9, p. 221). Dans ce cas, la hiérarchie des deux *vidyā* ne ferait que refléter celle de leurs causes matérielles respectives : le *bindu* ou "Grande *māyā*" et la *māyā* proprement dite.

[4] *Kriyāpāda* I 2 ; éd. cit., p. 2.

— Certes, mais la somme doctrinale appelée "*Kāmika*" est (aussi) appelée "*Mṛgendra*" pour avoir été révélée à Indra qui avait revêtu l'aspect d'un lion (*mṛgendra*). On dira ici même en conclusion : "Tel est ce *Kāmika*, connaissance reçue du suprême Seigneur". De même : "Voilà la doctrine suprême, profonde, qui a été révélée dans les trois mondes ; les savants l'appellent "*Mṛgendra*" à cause de la forme léonine assumée par celui à qui elle a été révélée". De ce traité on va "expliquer", rendre manifeste "la signification ultime", la véritable signification.

Dans le second *śloka* deux types de commentateurs sont critiqués : ceux dont les longs bavardages ne touchent pas au sujet et ceux qui, s'estimant experts, passent sur ce qui serait à expliquer en prétendant que c'est clair.

V. 2. Certains, pour mettre en valeur la supériorité de leur propre entendement, braillent copieusement mais ne disent rien qui concerne le sujet.

D'autres, en revanche, à l'esprit pénétrant, ne s'embarrassent pas de distinctions ; "c'est clair !"disent-ils et ils négligent ceci ou cela.

D. Dans le troisième *śloka* il attire l'attention sur la valeur de son propre commentaire.

V. 3. Les commentateurs qui, avec concision, expliquent les points obscurs du sujet en montrant la véritable relation entre les mots et le sens sont généralement respectés parmi les hommes à l'intelligence fine comme la pointe de l'herbe *kuśa* et parmi ceux qui redoutent une inutile prolixité.

D. Dans la triade de *śloka* commençant par "en personne" il indique ce qui est le but d'une explication correcte.

V. 4. Le vénérable Vidyākaṇṭha, ce soleil dont la puissance fait éclore les lotus de la pensée *śaiva*, ayant reçu (cette doctrine) du vénérable Rāmakaṇṭha qui était comme Śrīkaṇṭha descendu sur terre en personne pour encourager les hommes de mérite, m'ordonna en me la communiquant : "Compose, mon petit, un commentaire bref et clair qui sera utile à tous".

5. Les traités se sont accumulés, rédigés par des gens appartenant à d'autres écoles de pensée, alors que notre doctrine demeurait scellée. C'est pourquoi mon maître me donna cet ordre.

6. C'est ainsi que j'ai entrepris ce commentaire. On ne saurait, en effet, ne pas tenir compte de l'injonction de son maître. Qui donc, de sa propre initiative, entreprendrait de s'attaquer au *Mṛgendra* aux paroles redoutables de profondeur ?

D. Il indique la raison pour laquelle il entreprend ce commentaire qui s'inscrit dans la tradition relative à la doctrine. Voici ce qu'il a voulu dire : On n'entreprend d'étudier, ou de recevoir un enseignement oral, que sur l'ordre de son maître ; il en va de même lorsqu'il s'agit de commenter une doctrine. Certains maîtres ont dit encore ceci : "En toutes circonstances, et à commencer par l'approche respectueuse du maître, les disciples ne doivent entreprendre que sur l'ordre de ce dernier".[5] Le terme "*Mṛgendra*" désigne à la fois le traité et le lion. La "profondeur des paroles" désigne ici la profondeur du contenu et le fait que le traité possède lui-même la nature des Mantra.

A partir de : "Pour tout ce qui ... " il fait amende honorable pour les lacunes, impropriétés et confusions (éventuelles).

V. 7. Pour tout ce qui n'est pas dit ici ou est mal dit, pour tout ce qui n'apparaît pas clairement en dépit de mes explications, je demande aux plus intelligents de faire preuve d'indulgence et de s'employer, comme le soleil, à éclaircir ces obscurités et à écarter ces défauts.
8. Que les commentaires se succèdent à partir de celui-ci, comme une brillante série de lampes qui tire sa lumière d'une première lampe!

D. Le terme "défaut" désigne à la fois la nuit (dans le cas du soleil) et le contraire d'une qualité. Les autres commentaires, dit-il, procèderont de celui-ci, exclusivement.

V. Le *Tantra* (proprement dit) commence par : "Alors ... qui est éternellement préservé de la souillure ... " ;[6] quant au texte : "Après avoir salué le suprême Seigneur ...", il appartient au chapitre d'introduction. L'objet de ce chapitre est d'exposer l'ordre de succession dans la transmission de la doctrine, l'intérêt que présente le traité, son sujet, et la relation (entre le traité et le sujet).

Jadis le bienheureux ascète Hārīta, disciple de Bharadvāja, qui avait assimilé l'ensemble des *Veda* et des *śāstra*, fut salué de l'*añjali* par ses disciples et sollicité de leur révéler cette portion du vénérable *Kāmika*, appelée "*Mṛgendra*," émise vers le haut[7] (par Śiva). Ils avaient reçu l'initiation et désiraient connaître la doctrine, le rituel, les règles de comportement et le *yoga*. Habitant la forêt Naimiṣa, ils s'adonnaient aux austérités. Ayant vu qu'ils possédaient les qualités (requises) des disciples, Hārīta commença par saluer le suprême Seigneur puis leur exposa (le *Mṛgendra*). Reprenant le contenu de son discours, l'un des disciples de Hārīta, ou un disciple de ce disciple, s'adressa en ces termes à ses propres disciples :

---

[5] *Kiraṇāgamavṛtti* de Rāmakaṇṭha, I.F.I. T.N° 290, p. 3.

[6] Allusion au verset 1 du chapitre III ("Examen de la définition du Maître").

[7] Les *Āgama* sont en effet classés selon les faces ou bouches (*vaktra*) de Śiva par lesquelles ils ont été originellement émis (cf. śl. 21, p. 45). Le *Kāmika* est considéré comme ayant été émis par la bouche Īśāna, celle précisément qui

> Ā. 1. *Après avoir salué le suprême Seigneur et le ṛṣi Bharadvāja, écoutez — ô vous exacts dans vos observances — cet exposé de la doctrine venu de Hara et transmis selon un ordre de succession passant par Indra.*

V. "Exacts dans vos observances" : Il s'agit de ceux chez qui les "observances", l'accomplissement des devoirs prescrits par la doctrine, sont d'une qualité supérieure car elles tirent leur supériorité d'une surabondance d'amour envers le suprême Seigneur. Ceux-là seuls sont des auditeurs avertis. On dira ici-même en conclusion : "Ô vous, blanchis par la lumière de cette lune qu'est Śiva, je vous ai enseigné cela selon Son désir". "Ecoutez" : "Prêtez l'oreille à cet enseignement venu de Śiva et transmis selon un ordre de succession passant par Indra", ainsi convient-il d'enchaîner.

On doit considérer que le terme "Hara" s'applique exclusivement à l'époux d'Umā, en raison de la proximité du mot "Indra", et cela même si une dénomination faisant appel à l'étymologie — du genre : "Il retire (*harati*) leurs liens aux âmes et les tire vers le haut, aussi est-il "Hara" — peut s'appliquer également au Seigneur Ananta etc. On a dit : "L'intention, le contexte, le genre, la présence d'un autre mot sont considérés comme les facteurs de particularisation des mots à sens général"[8]. Si l'on demande : "D'où tenez-vous cela ?" nous répondrons : "Dans cette portion du *Kāmika* révélée à Indra, la relation entre celui qui parle, le bienheureux époux d'Umā, et celui qui écoute, Indra, est bien connue". C'est ainsi que, plus loin, Indra dira aux ascètes : "Cette connaissance énoncée par (le suprême) Śiva et par les Mantreśvara successifs est appelée *Kāmika* parce qu'elle réalise les désirs (*kāma*) et elle est très étendue. L'ayant reçue d'eux, l'époux d'Umā, qui avait léché l'arbre de l'Amour (Kāma) avec la flamme de la lumière de son regard, me la communiqua". La doctrine

---

est tournée vers le haut (Voir J. Filliozat, Préface à l'édition critique du *Rauravāgama*, vol. I, p. XI et *Mṛgendra*, *caryāpāda*, I 35).

[8] Citation du *Kāvyaprakāśa* (II 9) de Mammaṭa qui lui-même s'appuie sur Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, II 315-316.

est "venue", a procédé de "Hara", c'est-à-dire de Śrīkaṇṭha, selon un ordre de succession passant par Indra.

Le traité est appelé ici "connaissance" parce qu'il sert à connaître la doctrine, le rituel, les règles de comportement et le *yoga*. Que doivent faire les disciples avant d'écouter? S'incliner devant le suprême Seigneur. Celui-ci est appelé "Seigneur" parce qu'Il régit toutes choses, pensantes ou non, en les créant, en les conservant et en les résorbant. La qualité de "Seigneur"[9] peut, certes, être attribuée à des êtres comme Ananta mais le terme "suprême" introduit une distinction. Pour les autres (Ananta etc.), la manifestation de leur nature de Śiva ne s'accomplit que par Sa grâce ; Lui, au contraire, est dit "suprême Seigneur" parce qu'Il crée etc. librement.

"Après L'avoir salué", par le corps, par la parole et en esprit, (on salue) "ensuite", c'est-à-dire aussitôt après, le *ṛṣi* Bharadvāja, un de ceux qui ont transmis la doctrine. La racine Ṛ ayant la valeur de "aller", celui-ci est *ṛṣi* au sens propre du terme (c'est-à-dire sage omniscient), de par la règle selon laquelle toute racine signifiant "aller" signifie aussi "connaître". "Après avoir salué... écoutez" : Le conseil de saluer s'adresse (d'abord) aux auditeurs. S'ils ne commençaient pas par saluer le suprême Seigneur et par s'incliner devant leurs maîtres ils se heurteraient à des difficultés quand il s'agirait de comprendre la doctrine. Mais il est entendu que celui qui enseigne à la foule des auditeurs se conforme lui-même à cet usage : "Apprêtez-vous à m'écouter dans les mêmes conditions où moi je m'apprête à vous instruire, c'est-à-dire après avoir salué le suprême Seigneur et nos maîtres", voilà comment il convient d'interpréter ce passage. Bien que le traité lui-même indique à la fin dans quelles conditions Indra fut instruit par l'époux d'Umā, j'en toucherai cependant un mot puisqu'aussi bien il est requis, au début d'un commentaire, de traiter de points comme la relation (entre l'enseignant et l'enseigné).

Un jour Indra aperçut un grand Asura, méchant, entouré d'une multitude de ses semblables. Il avait quatre bras et, grâce à ses deux bouches portées par deux cous, il mêlait la lecture du *Veda* à l'absorption de la liqueur des dieux. Il avait la couleur des lotus bleus et prenait plaisir à s'ébattre sur le rivage de l'agréable septième océan[10] dont le fond, tout en or, était ravissant avec ses amoncellements de joyaux rutilants. Śatakratu, qui était entouré d'une foule d'ascètes emplis de colère à la vue d'un tel spectacle, ne put supporter cela. Sachant que l'Asura ne pouvait être abattu directement par une arme, à cause d'une faveur qui lui avait été accordée, il lui trancha ses deux têtes de sa foudre (préalablement) enduite d'écume. Craignant de s'être rendu coupable, en le tuant, du meurtre d'un brahmane, il se mit à louer le bienheureux Acyuta par ses mille noms et aussi par des *ṛk*, des *yajus* et des *sāman*. Bien disposé, Hari lui offrit une cuirasse de Narasiṃha, resplendissante comme le soleil levant et protégeant contre tous les êtres.[11] Il lui dit : "Puisque tu as détruit le double corps de cet (Asura), pratique des austérités en adorant Pinākin. Lorsqu'au bout de mille ans tu L'apercevras, tu obtiendras tout ce que tu désires". Sur ces mots, Murāri disparut et Indra accomplit tout cela. Et quand le bienheureux Pinākin lui apparut ce fut pour lui la fin de toute douleur. Alors le suprême Seigneur lui enseigna le vénérable *Kāmika*. Comme il a été enseigné à Indra dans sa forme d'homme-lion (*nṛsiṃha*) par l'époux d'Umā, il est connu sous le nom de *Mṛgendra*.

---

[9] L'édition du Cachemire (C) porte *īdṛktvam*, "une telle qualité ...".

[10] C'est-à-dire l'Océan de Lait, celui précisément dont le barattement est censé avoir produit la "liqueur des dieux".

Quant à la relation (entre l'enseignant et l'enseigné), elle est de six espèces, supérieure etc. Ainsi, au début de la création, le Seigneur suprême, aussitôt après l'illumination des huit Vidyeśvara favorisés de Sa grâce, enseigna aux Mantreśvara etc., comme on l'exposera plus loin, une connaissance quintuple qui procède vers le haut, vers l'Est, vers le Sud, vers le Nord et vers l'Ouest. C'est ainsi qu'il est dit dans le *Kiraṇa*[12] : "Aussitôt après la création le Seigneur créa dix Śiva, ses fils. Ayant divisé la connaissance qui est une, il la répartit entre eux pour l'enseigner; le *Kāmika* fut enseigné à Praṇava, le *Yogaja* à Sudha etc.". Par "fils" il faut entendre ici des êtres gratifiés d'une grâce "sans support" émanant de Lui. C'est d'eux que l'époux d'Umā reçut l'enseignement. Celui-ci le transmit à Śakra qui le transmit à Bharadvāja qui le transmit à Hārīta. Et celui-ci, à son tour, le transmit à ses disciples. Nous expliquerons tout cela plus loin.

---

[11] Il ne s'agit pas d'une "cuirasse de *mantra*", mais d'une vraie cuirasse matérielle, en forme d'Homme-Lion. La précision "protégeant contre tous les êtres" n'est donnée que par (C).

[12] *Kiraṇāgama*, *vidyāpāda*, *tantrāvatārapaṭala*, śl. 3-4a, p. 32. Ceci se rapporte à la division bien connue — mais de signification encore incertaine — des 28 *Āgama* en une branche Śiva (*śivabheda*) et une branche Rudra (*rudrabheda*). La première comprend 10 textes et la seconde 18. Voir : *caryāpāda*, I 42 ; *Rauravāgama*, éd. cit., I, planche entre les p. XVIII et XIX ; H. Brunner, *Analyse du Kiraṇa*, op. cit., p. 318. Ce qui fait problème ici, c'est le rapport de ces 10 Śiva-fils aux Vidyeśvara qui sont, eux-aussi, censés avoir été les premiers récipiendaires de la Science émanée à l'origine de Śiva. Sans doute se trouve-t-on en présence de traditions différentes dont le parfait amalgame n'a jamais pu être réalisé. "Sans support" signifie "sans le support d'un *guru* humain" car pour ces êtres du monde pur, c'est Śiva lui-même qui joue le rôle de *guru*.

Quant à la matière du traité, elle consiste dans la doctrine, le rituel, le *yoga* et les règles de comportement. Le but du traité est de faire connaître les principes. Cette connaissance a elle-même pour but la jouissance et la délivrance.

Sans doute serait-il utile de commencer par introduire les preuves de l'existence du suprême Seigneur et par réfuter les objections, cela aux fins d'établir l'autorité de cet *Āgama* dont Il est l'Auteur. Nous attendrons cependant pour en parler d'être parvenus à l'endroit où le rédacteur du traité a lui-même abordé cette question. Nous n'en disons pas davantage pour l'instant. On a dit : "On admet qu'une personne est qualifiée quand elle connaît la médecine, ou le calcul (astronomique), l'art d'utiliser (à des fins magiques) l'art des Mantra, l'accentuation, ou quand elle obtient des résultats étonnants en alchimie". En ce qui concerne les autres doctrines, la qualification de leurs auteurs, non omniscients à cause de la souillure qui les affecte, se limite à un domaine particulier. Mais l'Ordonnateur universel qui possède une puissance d'action et une puissance de connaissance universelles, insurpassées, immaculées, éternelles, qui répand sans cesse Sa grâce sur toutes choses — simplement parce qu'Il est le Seigneur de toutes choses — est omnicompétent. Un tel Auteur, possédant ces qualités, ne peut pas être trompeur ; aussi, un traité émanant de Lui ne saurait manquer d'autorité. Or, nous le redirons en chaque occasion, c'est un tel Seigneur qui est l'Auteur du traité. Quant au traité, il Le fait connaître. Et il n'y a pas ici de cercle logique, étant donné la différence de leurs fonctions respectives. C'est comme lorsque quelqu'un dit : "Me voici arrivé, moi, Devadatta !" En entendant cela, d'autres pensent : "Devadatta est arrivé !". Et il n'y a pas lieu ici de voir un quelconque cercle logique entre Devadatta et ses paroles. Une fois qu'on a constaté l'efficacité de cette doctrine dans le domaine du visible : recettes concernant les poisons, les génies, les drogues magiques, on conclut à la réalité de ce qu'elle enseigne dans le domaine de l'invisible également[13]. Mais en voilà assez là-dessus ; revenons à notre sujet.

D. Par la citation : "(au-delà de la souillure) sans commencement..." il indique ce qui est proprement le texte du traité. A partir de : "Quant à ce qui..." il indique la fonction de ce chapitre d'introduction. On a dit : "Il faut considérer l'introduction comme une réflexion visant à déterminer le sujet de la discussion". Par les mots : "Jadis... etc." il se réfère à ce qui fournit l'occasion de ce chapitre d'introduction. "Ils avaient reçu l'initiation" : Le sens est que des personnes non initiées ne sont pas qualifiées pour entendre ce traité. Celui-ci a été "émis vers le haut", c'est dire que les conclusions en sont assurées et ne dévient pas (de l'orthodoxie)[14]. Il est appelé (aussi) "*Mṛgendrottara*". parce qu'il a été donné en réponse (*uttara*) à l'Homme-Lion. Il ne s'agit pas d'une partie du *Mṛgendra*, le texte possédant les quatre sections, doctrine etc...

---

[13] En d'autres termes, la perception directe du son de la voix de Devadatta atteste de sa présence avant même qu'il l'ait lui-même confirmée. Pareillement, l'efficacité, supposée vérifiable, des "recettes" magiques etc. présentées par le Seigneur dans les *Āgama* atteste de sa qualité d'Auteur de ces traités, avant même que cela vienne à être spécifié dans les textes.

"Possédant les qualités requises des disciples" : on a dit (à ce propos) : "Celui qui possède désir et capacité (d'apprendre), qui n'appartient pas à une catégorie rejetée par la doctrine, qui a des connaissances, est qualifié pour l'étude du *Tantra*". Dans l'expression : "le suprême Seigneur etc.", le terme "etc." désigne Bharadvāja ; en effet, au début d'un commentaire, il convient de rendre hommage à son maître et de le saluer. "Un disciple d'Hārīta" : le sens est que les disciples d'Hārīta se bornent à répéter ses paroles. Par "observances" il faut entendre le fait de se conformer aux disciplines prescrites par la doctrine, en tant qu'elles sont établies par des règles générales et particulières[15]. On lit dans le vénérable *Bhārgava* : "Il ne faut pas transgresser, même en esprit, les (règles concernant) les castes, les stades de vie et les coutumes".[16] Et, de même, dans le vénérable *Svāyaṃbhuva* : "Que les maîtres de maison engagés dans l'existence mondaine n'en transgressent pas les usages, une fois initiés ; qu'ils se comportent comme auparavant !".[17]

"Il retire (*harati*) aux âmes... d'où le nom de "Hara" " : ici, le nom "Hara" désigne Śrīkaṇṭha, disciple d'Ananta ; ce que l'on justifie par la proximité du nom "Indra". Celui-ci, en effet, règne sur la zone médiane de l'œuf de Brahmā. Afin de pouvoir expliquer cela en détail on soulève une question : "Comment cela ?" et on y répond : "Parce que...". On pose que, dans l'expression (de l'*Āgama*) "venu de Hara en passant par Indra", le mot Indra désigne aussi, indirectement, Bharadvāja. On attire l'attention sur la Section de la connaissance : "c'est elle qui fait connaître". Le terme "connaissance" désigne ici (ce dont traite) la Section de la doctrine, à savoir le Seigneur etc. "Parce que la manifestation de leur nature de Śiva s'opère par Sa Grâce" : chez des êtres tels que les Vidyeśvara etc. la manifestation de l'omniscience n'est due qu'à la Grâce de Śiva. On dira plus loin : "Alors, au commencement, Il crée un groupe de huit âmes pures, aptes (à partager sa perfection), pourvues de puissances comme Vāmā etc. et escortées de soixante-dix millions (de Mantra)". Aussi, le terme de "Seigneur" ne s'applique-t-il en propre qu'à Lui. Ananta et les autres, bien qu'omniscients, ne s'engagent dans les activités de création etc. que sous l'incitation de Śiva. Leur activité est d'importance secondaire parce que dépendante de Śiva.

---

[14] On peut comprendre également : "qui appartient à l'école du *Siddhānta* et non aux autres (écoles) telles que *Vāma* etc." (il y a aussi l'école *Bhairava*...).

[15] En lisant, (D), p. 11, l. 9 *siddham* au lieu de *asiddham.*

[16] Sur la signification de ce passage, important pour situer la doctrine *śaiva* par rapport à l'orthodoxie hindoue en matière de *dharma*, voir H. Brunner, *Catégories sociales*... op. cit., p. 452. Le *Bhārgava* est un texte inconnu.

[17] *Svāyambhuvāgama*, *antyeṣṭividhipaṭala*, śl. 18 (I.F.I., T. 39, p. 116).

La qualité de *ṛṣi* de Bharadvāja étant chose bien connue, on a craint que le mot "*ṛṣi*" entraîne une redondance, d'où le développement : "la racine Ṛ..." destiné à écarter (ce soupçon). Le terme "etc.", dans l'expression : "la relation etc.", montre que le but (du traité) est également désigné. C'est ici que l'on introduit une histoire destinée à éclairer cette relation. "Prenant plaisir à s'ébattre" signifie : "adonné à des jeux". Ce "fut pour lui la fin de toute douleur" : la souillure, parce qu'elle est à l'origine de toute douleur, est (elle-même) la douleur tout entière. Sa "fin", son départ, se produisit juste à ce moment là, préparée par l'involution de la souillure et la descente de la Grâce ; alors Indra reçut l'initiation libératrice (*nirvāṇadīkṣā*). Comme il était ainsi qualifié, le suprême Seigneur lui enseigna "le vénérable *Kāmika*", le traité appelé "*Kāmika*".

A partir de : "Quant à la connection... elle est supérieure etc." on énonce les divers types de relation : supérieure, grande, intermédiaire, divine, divine et non divine, non divine. On introduit ici la notion d' "émanation quintuple" en référence aux cinq Mantra assumés (par Śiva), à Ses cinq activités et à Son corps dont il est avéré qu'il se compose de cinq Mantra. Seul ce genre de textes (émis vers le haut) comporte des conclusions assurées. Il n'en va pas ainsi pour les textes déviants (litt. "de gauche") qui n'émanent pas (directement) de Śiva. Cependant on leur reconnaît parfois, figurativement, une certaine "nature de Śiva", en tant qu'ils sont l'œuvre d'âmes guidées par Śiva.[18] Quant à supposer que le suprême Seigneur n'a pas pu enseigner la doctrine, parce qu'Il est dépourvu de corps, cela n'est pas admissible. En effet, Il a pu rendre les Vidyeśvara etc. imbus de la doctrine par une opération purement mentale, semblable à celle par laquelle Il crée l'univers. C'est le sens de l'expression : "favorisés de Sa Grâce".

---

[18] Cette expression pourrait désigner l'œuvre de saints *guru*, délivrés-vivants et inspirés par Śiva, mais dont la prédication personnelle ne s'insérerait pas directement dans l'un de ces "courants" d'émanation de la Science à partir de Śiva.

— Mais il est dit que les divers textes *śaiva*, le *Kāmika* et les autres, ont été communiqués à des êtres tels que Praṇava, comment peut-on alors parler d'un enseignement s'adressant aux Vidyeśvara ?
— On répond : "aussitôt après l'illumination des huit Vidyeśvara". Ce sont d'abord les Vidyeśvara et ensuite seulement Praṇava qui reçoivent l'enseignement. Parmi ces personnages, c'est du grand maître Ananta que Śrīkaṇṭha reçut l'enseignement et non de Sūkṣma et des autres. Il est bien connu, en effet, que (l'époux d'Umā) a été le disciple du seul Ananta. Il est dit aussi dans le vénérable *Raurava* : "... le Seigneur Ananta, cause du monde, est le maître (*guru*) suprême ; c'est lui qui a enseigné (la doctrine) à Śrīkaṇṭha"[19]. La relation de Śiva à Ananta est dite "supérieure", celle d'Ananta à Śrīkaṇṭha "grande" celle de Śrīkaṇṭha à Śakra "intermédiaire", celle de Śakra à Bharadvāja "divine", celle de Bharadvāja à Hārīta "divine et non-divine", celle d'Hārīta à ses disciples "non-divine".

"La doctrine, le rituel, le *yoga* et les règles de comportement" : par "doctrine" il faut entendre ici (la détermination) du Maître, de l'âme liée et du lien. "Le but ... est de faire connaître" : la relation (ici, entre le texte et le sujet) est caractérisée come relation de moyen à fin. "Un tel Auteur" signifie : "un Auteur suprêmement qualifié". "De l'un et l'autre ..." : à cause de la différence de leurs fonctions respectives, à savoir créer (pour le suprême Seigneur) et faire connaître (pour le texte), il n'ya pas ici de cercle logique. On illustre cela par un exemple : "C'est comme lorsque quelqu'un ...".

V. Alors l'ascète Hārīta, ayant promis à ses disciples de leur enseigner la doctrine, se mit en devoir de leur montrer (l'existence) d'un ordre de succession passant par Indra et déclara :

> Ā. 2. *Dans le saint ermitage de Nārāyaṇa Bharadvāja et d'autres deux fois nés se livraient à l'ascèse. Ils avaient installé une représentation de Śiva et leur esprit était tourné vers Lui seul.*

V. "Dans l'ermitage Badarikā de Viṣṇu,[20] rendu saint du seul fait de son appartenance à ce dieu, des ascètes ayant à leur tête Bharadvāja se livraient à des austérités", ainsi convient-il d'enchaîner. Comme l'appartenance de *ṛṣi* tels que Bharadvāja à la catégorie des "deux fois nés" est chose bien connue, ce qualificatif est à prendre au sens d'une (nouvelle) naissance résultant de l'union à la matrice de Vāgīśvarī et il a pour objet d'expliquer le surcroît d'excellence (apporté) par l'initiation. Le terme "deux fois né" ne fait pas référence, ici, à l'initiation brahmanique de ceux qui suivent la tradition védique. En effet, ceux qui n'ont pas reçu l'initiation (*śaiva*) ne sont pas qualifiés pour entendre les *Tantra* etc. Tout au contraire, cette audition entraînerait, dit-on, des conséquences malheureuses pour eux. Le texte veut dire qu'ils ont installé Śiva dans un *liṅga* de métal ou dans un *bāṇaliṅga* etc.,[21] et cela tout en récitant des Mantra généraux. Autrement, ils ne poseraient pas ensuite de questions relatives à cette installation et portant sur la correction (rituelle) de telle ou telle de ses dispositions. Ayant "tourné", concentré sur Lui seul leur esprit, ils pratiquaient l'ascèse dans ces dispositions. Le sens est qu'ils se livraient à une ascèse caractérisée par la propitiation de Śiva.

---

[19] *Rauravāgama*, *vidyāpāda*, *paṭala*, III, śl. 6-7, éd. cit. I, p. 7.

[20] Mise en scène qui illustre bien une certaine tendance du śivaïsme à "annexer" les cultes d'autres Dieux. C'est dans ce même ermitage Badarikā que selon l'*Īśvaragītā* (*Kūrmapurāṇa* II, 1-11), Śiva enseigne d'abord sa doctrine à 12 *ṛṣi* ; cf. J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism*, op. cit., p. 96 sq.

D. (Le commentaire) mentionne le nom "Badarī" de l'ermitage à cause de l'existence de plusieurs ermitages de Viṣṇu. A partir de "Bharadvāja et les autres" il commente l'expression "deux fois nés". On a dit : "La première naissance procède de *māyā*, la seconde de *vidyā*".

— Mais comment peut-on parler, pour Bharadvāja et les autres, d'une initiation antérieure au moment où Śiva leur est apparu ?

— En effet, à ce moment là, leur initiation n'était pas encore chose faite mais elle l'était à l'époque du discours d'Hārīta. "Ceux qui suivent la tradition védique" : on veut dire que le terme "deux fois né" n'a pas ici le sens qu'il revêt dans les *dharmasūtra*. Devala a dit : "Lorsque les rites de conception ont été accomplis par le père et la mère (l'enfant), dans la huitième année après la conception, est qualifié pour le rite de l'initiation brahmanique. En cette circonstance, c'est le maître qui est le père et la *gāyatrī* qui est la mère. Ainsi initié et pourvu de deux pères, il est appelé "deux fois né". Dans l'expression : "Ils ne sont pas qualifiés pour entendre les *Tantra* etc." ce sont les Mantra qui sont désignés par le terme "etc.". Il est dit dans le vénérable *Kālottara* : "*Mantra* et *Tantra* ont été proclamés par Toi". Il est dit dans le vénérable *Parākhya* : "Celui qui, ayant reçu l'initiation, est qualifié ; qu'il soit (déclaré) apte au bain (rituel), à l'adoration etc.". On dira ici-même, au chapitre du monde : "Installé sur une aire pure, loin des oreilles des non-initiés (*paśu*)". (Autrement) il y aurait "des conséquences malheureuses" ; c'est ainsi que le vénérable *Raurava* déclare : "La transgression de ces commandements est réputée se solder par cent années à partager la condition de Rākṣasa."[22]

---

[21] Sur les diverses catégories de *liṅga* et leurs utilisations rituelles, voir H. Brunner, *De la consommation du nirmālya de Śiva*, Journal Asiatique, Paris, 1969, p. 217-219 et n. 27. La légende veut que le Démon Bāṇa adorait Śiva sur les bords de la Narmadā, fabriquant chaque jour un nouveau *liṅga* et jetant dans la rivière celui du jour précédent. Telle serait l'origine de ces galets noirs, polis, que l'on trouve dans le lit de la Narmadā et que les śivaïtes utilisent encore aujourd'hui sous le nom de *bāṇaliṅga*.

Le terme "deux fois né" peut aussi désigner la présence en eux d'une excellence qu'ils tirent de leur possession d'une (certaine) connaissance du Seigneur ; le fruit de celle-ci est l'obtention de la condition de "deux fois né". Dans ce cas, et alors même qu'ils sont exempts de fautes comme la confusion du Soi et du non-Soi, ils ne s'avèrent cependant pas omniscients. Ils peuvent craindre, en effet, d'être encore liés par un autre lien et (alors) l'effort pour propitier Śiva prend sens pour celui qui, de par la descente de la Grâce, connaît le moyen de trancher ce lien. "Caractérisée par la propitiation de Śiva" : il s'agit d'un culte rendu à Śiva postérieurement à la descente de la Grâce, laquelle a été elle-même provoquée par l'involution de la souillure. Il est dit dans le *Kiraṇa* : "Le *karman* une fois neutralisé, en un moment ultérieur, à cause de la descente d'une Grâce intense".[23] De même lit-on dans le *Svāyambhuva* : "La Grâce suprême échoit à l'homme dans sa dernière naissance ; en conséquence de cette chute la souillure disparaît, elle qui est la cause de la transmigration. Et lorsque la souillure a disparu (la Grâce) conduit, par la voie de la connaissance, au bonheur suprême".[24]

> Ā. 3 *Les ayant vus dans ces dispositions, Indra (Tridaśādhipa) visita un jour leur ermitage, revêtu lui-même du costume des ascètes.*

V. Dès qu'il les vit dans ces dispositions, c'est-à-dire pleins de foi envers les *Tantra*, Śakra, ayant assumé l'apparence d'un ascète, visita leur ermitage.

D. Si l'on adopte la leçon : *tatra śraddhālūn*, "pleins de foi envers cela" (ou "envers celui-là"), il faut comprendre : "pleins de foi envers Śiva".

---

[22] Sans doute dans le *prāyaścittapaṭala* du *caryāpāda* qui n'a pas encore été retrouvé. Mais ce *śloka* se trouve aussi dans le *Sārdhatriśatikālottara*, I.F.I., T. 74a, p. 33, śl. 2.

[23] *Vidyāpāda* I, śl. 20b-21a.

[24] *Vidyāpāda*, *paśuvicārapaṭala*, śl. 16b-17a (I.F.I., T. 39).

> Ā. 4. *Honoré par eux, il s'enquit de leur santé à tous et leur demanda : "Pourquoi n'obéissez-vous pas aux injonctions (védiques) ?"*

V. Indra, honoré par Bharadvāja et les autres selon les rites d'hospitalité propres aux ermitages, demanda à chacun des nouvelles de sa santé et puis s'adressa à eux (collectivement) en leur disant : "Pourquoi n'obéissez-vous pas aux injonctions (védiques) ?" On a défini l'injonction comme une proposition incitant à l'accomplissement d'une action : "Les rites enseignés par ces injonctions, pourquoi ne les observez-vous pas ?". Tel est le point de vue de ceux qui, procédant par négation de l'applicabilité de l'attribut à d'autres sujets et par négation de l'inapplicabilité de l'attribut (au sujet considéré), estiment que l'injonction seule fait autorité en matière rituelle et que l'injonction est bel et bien une autorité. Selon eux, on n'est jamais frustré du fruit des rites, ni en ce monde ni en l'autre. C'est ainsi qu'il est dit : "L'homme qui se conforme aux rites prescrits par la Révélation et la Tradition acquiert en ce monde la renommée et, une fois mort, il accède à la condition suprême".[25]

Quant aux rites extérieurs au triple *Veda*, tels que l'adoration du *liṅga* etc., précisément parce qu'ils sont extérieurs au triple *Veda*, ils ne sont que futilité. Kumārilabhaṭṭa a dit : "Quant à ceux dont le comportement (rituel) se situe en dehors des limites du *Veda*, même celles de leurs affirmations qui s'avèrent vraies en pratique ne peuvent conduire à une connaissance correcte".[26] Et Manu encore : "Les traditions extérieures au *Veda* et les diverses doctrines perverties s'avèrent toutes stériles dans l'au-delà ; elles sont dites "faites de ténèbres".[27]

D. En disant : "à chacun" le commentaire exprime le sens du terme "tous" (dans l'*Āgama*). (Indra) s'adressa à eux en se plaçant au point de vue de la *Mīmāṃsā*. Par "injonctions" il faut entendre ici des énoncés qui enferment un ordre ou une défense. Dans cette définition de l'injonction est impliqué que l'autorité d'une phrase injonctive ne peut être admise que par rapport à un effet à produire et non par rapport à une chose déjà existante.

— Mais la valeur d'incitation est fournie par le sens injonctif de simples suffixes comme *liṅ* (indice de l'optatif) etc., comment peut-on parler de "phrase" (dans la définition) ?

---

[25] *Manusmṛti*, II 9.

[26] *Tantravārttika*, I 3.

[27] *Manusmṛti*, XII 95.

— Il est vrai que la valeur d'injonction est donnée par le seul suffixe. Mais celui-ci n'incite l'homme à agir qu'en dépendance d'une production mentale particulière. Voici ce qu'il en est : à propos d'un ordre comme : "Que l'on fasse!" surgissent les questions "Quoi ?", "Avec quel instrument?", "Comment?", et seule aura valeur incitative la phrase qui pourra préciser : "Que l'on fasse telle chose, avec tel instrument, de telle manière ...". On a dit : "C'est seulement quand il est assorti des (précisions) requises au sujet du "Quoi ?" etc. que le suffixe est en mesure de véhiculer une injonction". Par "*dharma*" (ici, "rites") il ne faut pas entendre une qualité mentale exprimée par un suffixe abstrait, car ce n'est pas cela que les *Mīmāṃsaka* ont en vue, pas davantage une chose essentiellement existante, car (ce *dharma*) doit être produit. Il ne s'agit pas non plus de cette sorte spéciale d'effet appelée *apūrva*, car celui-ci est destiné à être produit postérieurement à l'exécution de l'acte. Mais, bien plutôt, s'agit-il de choses comme l'exécution d'un sacrifice etc.

"Seule l'injonction fait autorité en matière rituelle" : c'est dire que les moyens de connaissance droite comme la perception etc. ne peuvent faire autorité en matière rituelle. Mais, contre l'hypothèse que l'injonction ne ferait pas davantage autorité, parce que non incluse dans la liste des moyens de connaissance droite, (le *Mīmāṃsaka*) affirme : "l'injonction est bel et bien un moyen de connaissance droite". Son autorité ne peut être niée car elle fait connaître des objets suprasensibles. Son éternité la rend exempte des défauts qui peuvent affecter un auteur : manque de véracité etc. On a dit : "Ce qui permet de connaître un objet (encore) inconnu est un moyen de connaissance droite". En affirmant : "(L'injonction) est un moyen de connaissance droite" on nie l'inapplicabilité (de cette qualité) à l'injonction ; en affirmant : "L'injonction seule...etc.", on nie l'applicabilité (de cette qualité) à la perception etc. . "On n'est jamais frustré..." — Mais une telle frustration se produit ça et là, comme dans le cas de rites (accomplis) par désir d'un fils. Comment peut-on alors soutenir que l'injonction tire son autorité du fait qu'on n'est jamais frustré du fruit des rites ? — On répond : Il en va ici comme en agriculture où, d'aventure, la récolte ne vient pas bien, à cause d'un défaut chez le cultivateur ou dans ses instruments. Il n'y a ici aucun facteur d'invalidité (pour l'injonction). (Les autres rites) "ne sont que futilité", présentent un intérêt minime.

V. Ayant entendu ce discours dans lequel (Indra) s'était placé au point de vue du système de Jaimini, (les ascètes répondirent) :

> Ā. 5. "*Mais ces rites que nous pratiquons — ô ascète — nous sont prescrits par des injonctions. Moyens de propitier la di-*

vinité, ils nous conduisent, par la voie des austérités, vers la réalisation de nos désirs".

V. Bharadvāja et les autres, après avoir salué Indra du nom d'ascète à cause du costume qu'il portait, lui parlèrent ainsi : "Mais...etc.". Ces rites que nous pratiquons, qui consistent à propitier une divinité appelée "Rudra" et qui sont destinés à nous faire atteindre, par la voie des austérités, le but que nous recherchons, découlent entièrement d'une injonction, sont établis par une injonction. Par "injonction" on entend une proposition incitant à une action, par exemple l'exécution d'un sacrifice, et ayant forme de commandement ou de défense. Elle s'exprime par les indices de l'optatif et de l'impératif ainsi que par le suffixe -*tavya*. On dira par exemple : "Que celui qui désire le ciel accomplisse le sacrifice du *Jyotiṣṭoma!*"[28] Tout ceci est essentiellement de l'ordre de la Révélation (védique) mais vaut aussi pour la Tradition (védique) qui se fonde sur (la Révélation). C'est ainsi qu'on a dit : "Seules, donc, la Révélation et la Tradition font-elles autorité dans le domaine du *dharma*".[29] Et de même : "L'ensemble du *Veda* est le fondement du *dharma*, conjointement aux pratiques pieuses des connaisseurs du *Veda* et aux textes sacrés rédigés par eux"[30].

Nous admettons cela mais (il existe) certains types d'anciennes collections de textes sacrés, joints à d'autres traditions encore, qui ne sont pas opposées à la Révélation (védique) et aux autres bonnes doctrines et qui justifient notre (culte particulier). C'est ainsi qu'il est dit dans le *Mahābhārata* et dans d'autres textes :

"Ceux qui vénèrent le dieu Rudra, époux d'Umā, propice (*śiva*), généreux ; ceux-là, après avoir atteint le bonheur en ce monde, s'en vont partager la condition suprême".[31]

"Celui qui, connaissant cette existence porteuse de toutes les formes, l'adore (comme présente) dans un *liṅga*, à celui-là le Seigneur qui a un taureau pour insigne (Śiva) procure une joie supérieure".[32]

De même : "Les Āditya, les Vasu, les Rudra et les ascètes à la grande énergie, après avoir adoré le *liṅga* selon les règles, s'en sont allés au séjour suprême"[33].

---

[28] (C) ajoute : "Qu'il ne mâche pas de *kalañja* (tabac ?)".

[29] *Tantravārttika*, I 3.

[30] *Manusmṛti*, II 6a.

[31] *Mahābhārata*, VII 173 19 (*Droṇaparvan*), éd. crit., vol. 9, p. 1043.

[32] *Ibid.*, VII 172 90, p. 1039.

[33] Citation approximative de *Kāmikāgama*, *paṭala* 41 (I.F.I., T. 298).

De même : "Celui qui, désirant obtenir un séjour stable (dans l'au-delà),[34] adore avec foi un *liṅga* fait de sucre, de molasse, de farine, de bouse de vache de cendre ou de terre, obtient ce séjour".

Tout en admettant votre point de vue,[35] nous déclarons : "Quant à ce dont vous parlez dans une certaine intention (critique), c'est le contenu même de la Révélation (védique) !"

D. "Ces rites...etc." : le sens est celui-ci : "Admettons qu'(en matière de rites) l'injonction seule soit moyen de connaissance droite, mais nous~~-mêmes~~ n'accomplissons que des actes prescrits par une injonction". "...En vue d'atteindre le but que nous recherchons" : ce qu'ils recherchent c'est la disparition de la souillure et de ses effets. On montre que leurs rites procèdent d'injonctions : "Seule l'injonction incite à agir" a-t-on dit.
— Mais ce n'est pas une simple proposition à valeur incitative qui pourra passer à nos yeux pour un moyen de connaissance droite, mais bien une injonction de caractère védique !
— On répond : "Tout en admettant cela...nous déclarons...etc."

> Ā. 6. *Il y a dans le* Veda *une* saṃhitā *appelée* "Raudrī" *et une divinité appelée "Rudra". Dans un* kalpa *se trouve une injonction destinée à induire sa présence.*

V. On parle d'une *saṃhitā "Raudrī"* d'après la divinité Rudra. Cela vaut pour le *Ṛgveda*, le *Yajurveda*, le *Sāmaveda* et l'*Atharvaveda*. Dans le *Yajurveda*, en effet, se trouve la *saṃhitā* constituée par la série des hymnes aux onze Rudra. Les bienheureux Rudra y sont décrits comme capables de procurer la réalisation de tous les désirs.[36] De même, dans le *Ṛgveda*, on trouve (des passages) contenant des déclarations telles que : "Sacrifions à Tryambaka !", "Voici (des chants) pour Rudra, l'Ascèse aux cheveux enroulés en coquille", "Voici (des chants) pour Rudra qui tient solidement son arc".[37] Ces (hymnes) ont les fruits particuliers prescrits pour chacun d'eux par le *Ṛgvidhāna*. Il en est question aussi dans le *Sāmaveda*, à l'intérieur du *Sāmavidhāna* : "C'est votre roi, c'est votre groupe ; les rituels des dieux sont avides de beurre fondu"ˎ telle est la *saṃhitā Raudrī* ; en l'employant on fait plaisir à Rudra".[38] Et, pareillement, dans l'*Atharvaveda* on trouve des invitations à propitier Rudra et des collections de Mantra se rapportant à lui.[39]

---

[34] *pratiṣṭhārtham*, leçon de (D). L'édition (C) a *pratiṣṭhāpya*, "après avoir installé (le *liṅga*)".

[35] En suppléant *tad eva* (D) ou en lisant *tatra pramāṇyam* (C).

[36] Voir les "Litanies à Rudra" (*Śatarudrīya*) in *Taittirīyasaṃhitā*, IV5 1-10 (trad. A.B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School*, p. 353-361) et les remarques de M. Biardeau, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, P.U.F., Paris, 1976, p. 95.

[37] Respectivement, VII 59 12 ; I 114 1 ; VII 46 1.

Sans parler des *saṃhitā*, son nom est, en divers endroits, explicitement mentionné. C'est ainsi qu'il est dit : "Voici ta part, ô Rudra, avec ta sœur Ambikā ; offrons-la en oblation dans le feu, *Svāhā* !"[40] Mais il n'est pas nécessaire d'aller si loin. Dans un "*kalpa*", un membre auxiliaire du *Veda*, on trouve une injonction destinée à induire la présence du Bienheureux (Seigneur). C'est ainsi qu'à l'intérieur du *Kāṭhaka* on trouve dans le *Rudrakalpa*, texte qui a le caractère d'un *pariśiṣṭa*, après les mots : "Que l'on fasse journellement les trois ablutions!", (cette indication) : "Assis sur une litière d'herbe *darbha*, tenant à la main une touffe de cette herbe, il devient invisible même pour les Rākṣasa. Prenant de la nourriture mendiée à base de lait, de bouillie d'orge et de légumes, au bout de six mois il voit le Seigneur Pinākin lui apparaître". Ainsi, même pour ces incrédules qui suivent l'ombre de Jaimini, il est établi que notre type de culte se fonde sur des injonctions, à plus forte raison (est-ce établi) pour les autres dont l'intelligence a été éclairée par l'action illuminatrice du suprême Seigneur qui a effacé les ténèbres du grand égarement (*mahāmoha*).

D. "...à plus forte raison" : il s'agit de ceux qui sont certains de l'existence du Seigneur révélée à eux par la descente de la Grâce qui a détruit la connaissance erronée comportant un doute (sur cette existence). Le "grand égarement" ne doit pas être identifié ici à la souillure car cette dernière — on le dira plus loin — n'est écartée que par l'initiation.

> Ā. 7. *Le Seigneur* (*Indra*), *désireux, même après ce discours, de connaître le fond de leur pensée, leur dit en souriant : "Votre connaissance est erronée ; la divinité s'identifie au mot* (*qui la désigne*)".

V. Ainsi, même après ce discours, le Seigneur (*Prabhu*) — Celui qui est habitué à régner (*prabhavana*) parce qu'il possède la toute-puissance en sa qualité d'Indra — restait désireux de connaître l'intensité de leur dévotion. Il dit en souriant à ces ascètes : "Votre connaissance, votre doctrine sur la propitiation de Śiva par des moyens tels que l'adoration du *liṅga*, est erronée ; elle n'est pas vraie car il est impossible qu'une telle divinité en soit l'auteur. C'est que (tout) résultat est produit seulement par l'exécution d'un rite et non par une divinité, "la divinité s'identifiant au mot (qui la désigne)". Certes, nous ne nions pas purement et simplement la divinité comme le font les vils *Cārvāka* qui rejettent tous les moyens de connaissance droite autres que la perception. (Pour nous), au contraire, la divinité existe réellement mais elle n'est rien de plus que son propre nom. Il en va comme de la boule de fer (incandescente) et du feu : l'existence particulière d'un signifié non perceptible (par lui-même) ne consiste que dans son nom. Et c'est ce (nom) qui, entrant dans le contexte de tel ou tel sacrifice,[41] mérite le qualificatif de "divinité réceptrice du sacrifice". On a dit : "Il faut méditer sur le Seigneur identifié à la syllabe *Om* où le sens et le mot ne sont pas séparés".

---

[38] *Sāmavidhāna*, I 4 16.

[39] Références rassemblées par K.C. Pandey, *Bhāskarī*, op. cit., p. II.

[40] *Taittirīyasaṃhitā*, I 8 6; trad. cit., p. 118.

Et il n'est pas possible d'énoncer une règle restrictive comme : "Il existe un unique Seigneur de l'Univers" car il est question dans les textes révélés d'un grand nombre de divinités particulières et la multiplicité de leurs aspects est bien connue. La manifestation de l'insurpassable Grandeur, sous son aspect de Verbe, consiste, tout en restant Une, à devenir cause de la notion de telle ou telle divinité en même temps que cause de la notion d'Elle-même. La Révélation déclare : "On parle d'Indra, de Mitra, de Varuṇa, d'Agni et on mentionne l'oiseau divin Garuḍa. Ce qui est un, les prêtres le décrivent comme multiple : comme Agni, Yama, Mātariśvan".[42] Il est donc bien établi que la nature d'une divinité consiste dans son nom.

D. Par les mots : "l'intensité de leur dévotion" on explique l'expression : "le fond de leur pensée". La dévotion consiste à s'en remettre à Lui, à mériter la descente de la Grâce. C'est une connaissance particulière caractérisée par l'obtention de ce mérite. On a dit : "Une autre partie de la connaissance a été proclamée, connue sous le nom de "dévotion" et caractérisée par l'obtention du mérite".[43] A ce stade l'involution de la souillure est terminée. (Indra) se dit : "Puisque la puissance du suprême Seigneur, signalée par la descente de la Grâce, est présente (en eux) je m'en vais derechef, pour connaître l'intensité de leur dévotion, leur adresser une objection en me plaçant au point de vue des *Mīmāṃsa-*

---

[41] Leçon de (C) ; (D) : *naiṣa teṣu...* est moins satisfaisant.

[42] *Ṛgveda*, I 164 46.

[43] Cité également dans la *Mataṅgavṛtti*, I 11 (éd. cit., p. 11) mais non identifié.

ka". C'est ainsi qu'il s'adressa à eux avec un sourire non pas ironique mais plein de douceur.

"...Par l'exécution d'un rite et non par une divinité" : il n'existe en effet aucun autre moyen de connaissance droite qui permette d'établir une telle divinité comme distincte d'appellations telles que "le Seigneur Rudra" dont on admet qu'elles expriment ces divinités. Comme on ne peut saisir la relation (entre des noms comme "Rudra" et leur sens) on ne peut pas non plus établir (une telle divinité) par le témoignage verbal. Et même si l'on pouvait saisir cette relation, (l'apparition) d'une relation de dépendance mutuelle (entre la relation nom-sens et l'existence de la divinité) empêcherait encore d'établir (la divinité). C'est en référence à des déclarations telles que : "L'on doit offrir à Rudra l'oblation *caru*" que (le *Mīmāṃsaka*) interprète le terme "divinité", particularisé par tel ou tel aspect, comme (désignant) un élément du rite. D'où la thèse : "le résultat provient de l'acte et non de la divinité". Ici même on déclarera : "Aucun moyen de connaissance droite, permettant d'établir (une telle divinité), n'apparaît qui ne soit contredit". Et l'on ajoute que, même dans l'hypothèse où la divinité serait distincte de son nom, cette divinité particulière admise par (les ascètes) ne serait pas établie. En effet, remarque-t-on, des textes révélés attribuent la dignité de suprême Seigneur, qui à Brahmā, qui à Viṣṇu etc. Mais, en fait, rien de tout cela n'est admissible. C'est (notre thèse) qui est "bien établie", c'est-à-dire établie en toute certitude.

V. Après avoir ainsi utilisé la méthode de concordance, (Indra) confirme sa thèse par la méthode de différence.

> Ā. 8. *(La divinité), si elle est différente de son nom, ne pourra se présenter simultanément à des sacrifiants installés en des lieux différents car elle aura alors, comme nous, une forme visible déterminée.*

V. La divinité, si elle est différente de son nom, est ou bien pourvue d'un corps, ou bien dépourvue de corps, ou encore possède les deux aspects ou enfin ne possède ni l'un ni l'autre. Si elle ne possède aucun des deux aspects[44] c'est qu'elle n'existe absolument pas. Elle n'a alors aucune nature. Si elle possède les deux aspects, alors, en lui supposant des qualités contraires, vous admettez la doctrine de la pluralité d'aspects qui s'oppose aux conclusions de votre propre système.

---

[44] Lacune dans (C) depuis "c'est qu'elle n'existe..." jusque "si elle possède les deux aspects".

De plus, vous êtes alors acculés (à assumer) les défauts propres à chacune de ces deux hypothèses. Enfin, si la divinité est dépourvue de corps, pourquoi alors critiquer son identification au nom ? Mais, si elle est pourvue d'un corps, il lui est impossible, de par sa matérialité, d'être présente auprès de sacrifiants installés en des endroits différents et simultanément engagés dans l'exécution de leurs sacrifices respectifs.

— Mais on observe que les disques du soleil et de la lune sont "présents" à des personnes installées en des lieux éloignés les uns des autres et reçoivent (simultanément) leurs hommages. La matérialité peut ainsi s'interpréter en plusieurs sens.

— Non, elle ne le peut pas. Cette présence dont vous faites état se réduit, dans le cas du soleil et de la lune, à la capacité d'être aperçu (simultanément) par beaucoup de gens. Parce qu'ils brillent de leur propre lumière et à cause de leur altitude, le soleil et la lune peuvent être observés de partout, mais ce n'est pas là une présence réelle. Ainsi, une danseuse qui se tient sur une scène très élevée est vue maintes et maintes fois par des spectateurs installés en des endroits éloignés (les uns des autres). Pourtant, elle ne dispose d'aucun don d'ubiquité qui lui permette d'être (simultanément) auprès de chacun d'eux. C'est ainsi que nous-mêmes, lorsque nous sommes invités pour le même moment par plusieurs amis, ne pouvons, à cause de notre matérialité, être présents dans plusieurs maisons en même temps. Aussi, considérant que la divinité, de par sa matérialité (supposée), ne saurait se trouver au même moment auprès de sacrifiants installés en des lieux différents, il apparaît préférable de l'identifier simplement à son nom.

D. L'expression : "ne possédant aucun des deux aspects" signifie : "ni pourvue ni dépourvue de corps", car il n'y a pas d'autre alternative. Quant à la doctrine de la pluralité d'aspects (évoquée par l'emploi de la formule : "si elle possède les deux aspects"), on la réfutera plus loin en disant : "Ceci est purement et simplement existant et cela purement et simplement non-existant". A propos des "deux hypothèses prises séparément" (on peut compléter ainsi) : "Vous êtes acculés à (assumer) les défauts engendrés par chacune de ces deux hypothèses, celle de la divinité pourvue d'un corps et celle de la divinité dépourvue de corps, à savoir respectivement la médiocrité de la connaissance et l'impossibilité d'agir".

V. Et de plus...

> Ā. 9a. *Et aucun moyen de connaissance droite, permettant de prouver une telle divinité, n'apparaît qui ne soit contredit.*

V. Il apparaît, certes, qu'aucun moyen de connaissance droite n'est en mesure de prouver cette divinité particulière dont la forme serait absolument cachée, qui serait soustraite aux transformations, qui possèderait une félicité et une connaissance suprêmes jointes à une toute-puissance du plus haut degré. En tout cas, à cause de son invisibilité, elle n'entre pas dans le domaine du principal moyen de connaissance droite, la perception. Celle-ci, en effet, ne peut saisir ce qui est au-delà de la portée des sens. Si l'on objecte que la perception du *yogin*, ayant pour domaine les choses cachées et éloignées, pourra établir cette existence nous répondrons "non". En effet, quand vous dites : "La perception du *yogin* porte sur les choses subtiles etc., elle atteint ainsi des objets hors de la portée de nos sens à nous et c'est elle qui voit le Seigneur", cela est impropre, car nous ne disposons d'aucun moyen de connaissance droite pour établir (l'existence même du *yogin*).[45] Il serait nécessaire, en effet, de prouver (d'abord) ce personnage suprasensible qui voit des objets suprasensibles. La connaissance perceptive d'un tel homme n'étant pas chose établie, comment n'avez-vous pas honte, vous attachés aux preuves, de vous en servir pour établir l'existence de la divinité ?

— On objectera qu'il reste l'inférence dont la force probante (ici) n'a pas été réfutée. La propriété à établir au sujet de ce monde — qui comprend la terre, les montagnes, les rivières, les océans etc. — est qu'il est un effet. C'est qu'il se compose de parties. Or, tout ce qui se compose de parties est un effet, ainsi le faîte d'un toit, un mur d'enclos, un étang de lotus bleus. Il est non moins certain que là où le caractère d'effet est absent, comme dans le cas du Soi etc., le caractère "composite" fait également défaut. Et la raison (*hetu*) alléguée ici ne sera affectée d'aucune ambiguïté par (la prise en considération) du corps du Seigneur, au sens où les partisans de Jaimini ont dit : "Le corps du Seigneur introduira l'ambiguïté dans la raison alléguée par vous",[46] car nous expliquerons par la suite que ce corps (du Seigneur) est un effet de son propre désir. Après avoir établi que le monde est un effet nous (remarquons) qu'aucun effet ne saurait être produit sans un agent qui connaisse et agisse d'une manière déterminée, ainsi en va-t-il d'une cruche, d'une étoffe etc. Donc, cet effet qu'est le monde conduit lui aussi à un "constructeur", en l'occurence à un Créateur en possession d'une connaissance et d'une activité insurpassées, et c'est le Seigneur.

---

[45] C'est en effet l'une des particularités de la Mīmāṃsā que de nier le *yogin* en tant que tel, ou du moins de mettre fortement en doute l'authenticité de son expérience et de ses pouvoirs. Voir *Ślokavārttika*, III 93-95 et M. Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique*, Paris, 1978, p. 67.

[46] *Ślokavārttika*, XVI, 77 (*saṃbandhākṣepaparihāra*).

Comment (l'inférence) ne ferait-elle pas ici autorité ?
— (Réponse du *Mīmāṃsaka*). Il en irait ainsi si elle n'était pas réfutée. Mais puisque le caractère "composite" est absent dans les atomes, les sens etc., qui sont des éléments du monde, la raison invoquée par vous n'est que partiellement valide. Quand vous dites : "Les atomes sont nécessairement des effets parce qu'ils ne pensent pas et parce qu'ils existent à de multiples exemplaires, à la manière des cruches etc.", ce (n') est là (que) votre hypothèse. Quant à vos exemples à l'appui, mur d'enceinte, faîte d'un toit, étang de lotus bleus etc., ces choses sont composées de parties au sens d'un assemblage dont la bonne ou mauvaise qualité dépend de la valeur des matériaux, facteurs auxiliaires, instruments etc. La terre, les montagnes etc. sont bien composées de parties mais non pas au sens de tel ou tel assemblage ; il y a là quelque chose de différent. La saine méthode consiste à poser comme valide (la démonstration) qui utilise un moyen terme homogène au terme majeur et cela grâce au souvenir laissé par l'appréhension d'une concordance universelle, elle-même dépendante d'une similitude réelle. Il n'en va pas ainsi lorsque la présence (de part et d'autre) du caractère "composite" se ramène à une similitude verbale. C'est ce que déclare Dharmakīrti :

"Il est acquis que la structure etc. (d'un objet fabriqué) reflétera toujours les qualités de son constructeur ou l'absence de ces qualités. Est valide l'inférence qui se fonde là-dessus. Mais conclure à l'identité (de deux choses) sur la base d'une similitude verbale, et alors même qu'une différence essentielle (entre elles) est bien connue, par exemple inférer la présence du feu à partir de celle d'une substance jaune pâle, est inadmissible".[47]

De plus, les murs d'enceinte et autres (exemples à l'appui) font partie du sujet d'attribution (*pakṣa*) et ne peuvent donc pas servir d'exemples. S'ils n'en faisaient pas partie on ne pourrait plus considérer le Seigneur comme Agent universel. On constate en effet que les murs d'enceinte etc. existent ou n'existent pas selon qu'existe ou n'existe pas leur architecte. Et il ne sert à rien, après avoir écarté la cause visible, d'en imaginer une autre appelée "le Seigneur". S'il en était ainsi, la relation de la cause à l'effet serait partout bouleversée. On a dit : "Telle chose étant donnée, telle chose uniquement est produite. Imaginer quoi que ce soit d'autre comme cause de cet (effet) entraînera partout l'instabilité des causes".[48]

Quant à l'hypothèse d'une divinité particulière qui créerait (le monde), tout en étant elle-même dépourvue de corps, elle n'est pas recevable car une telle divinité serait incapable de produire cet effet qu'est le monde. On a dit :

---

[47] *Pramāṇavārttika*, I 13-14. Edition Bauddha Bharati Series, Bénarès, 1968, p. 13. En 13b (D) a *saṃniveśādimad yuktam*, qui semble incorrect.

[48] *Ibid.*, I 26, p. 17. Leçon légèrement différente (*yeṣu satsu* au lieu de *yasmin sati* et *tebhyo* au lieu de *tato*).

"Seul est réel l'effet produit par un agent pourvu d'un corps. Le monde étant un effet, son auteur possède nécessairement un corps".[49]

Par conséquent, la "raison" invoquée, à savoir que (le monde) est un effet, aboutit à attribuer (au Seigneur) une nature opposée à la sienne propre (la possession d'un corps).

Au contraire, si la (divinité) possède, comme nous, un corps, elle est apte à créer, à résorber (le monde) etc. Ce corps sera fabriqué ou bien par elle-même ou bien par un autre agent. Si c'est elle-même qui le fabrique (on demande) si, au moment de la création (du monde), elle est (déjà) pourvue d'un corps ou si elle en est (encore) dépourvue. Si, à ce stade, elle est (encore) dépourvue de corps et de sens, alors, comme on l'a dit, aucun effet d'aucune sorte ne peut être produit nulle part. Si c'est (déjà) pourvue d'un corps qu'elle se crée un corps, on demandera par qui a été fabriqué le premier corps. Qu'il ait été fabriqué par elle-même ou bien par un autre (agent), l'objection d'une régression à l'infini se présentera. Il n'existe donc aucun moyen de connaissance droite, permettant de prouver (l'existence) de la divinité, qui ne soit réfuté.

D. (Le commentaire), après avoir démontré d'une manière générale que la divinité est identifiable à son nom, énonce l'absence des moyens de connaissance droite qui permettraient d'établir cette divinité particulière appelée le Seigneur. Il commence par poser que ce Seigneur ne tombe pas dans le domaine des sens : "En tout cas, à cause de son invisibilité, elle n'entre pas... etc." On a dit : "La représentation qui surgit lorsque les sens d'un homme sont en contact effectif (avec un objet) est la perception ; elle ne permet pas (de connaître le *dharma*) car elle (n') appréhende (que) le présent immédiat".[50] Ensuite, on met en doute l'autorité de la perception propre aux *yogin*. Puis vient une critique : en l'absence de moyens de connaissance droite, le *yogin* lui-même n'est pas établi (en tant que tel). A fortiori le Seigneur, qui devrait être établi grâce à la perception du *yogin*.

On critique ensuite la thèse selon laquelle l'inférence serait le moyen de connaissance droite approprié pour établir l'existence du Seigneur. Comme Bharadvāja et les autres n'ont pas encore (à ce moment) l'intelligence (complète) de la vraie doctrine, ils adoptent la manière "purânique" de concevoir le corps du Seigneur. A partir de : "Elle le serait...", on montre ce qui ruine cette hypothèse également. On exhibe ensuite le défaut de la "raison" qui s'appuie sur le caractère "composite" (du monde). On s'adresse ici aux *Sāṃkhya* etc. qui croient au caractère éphémère des atomes etc. et en déduisent qu'ils sont des effets. Nous leur répondons : "Non, les atomes sont éternels". On peut les mettre sur le même plan que le Soi car ils ne sont pas composés de parties. Comme il n'est pas établi que le monde est un effet, l'existence d'un Créateur de ce monde s'en trouve réfutée. Enfin (le commentaire) met en évidence les obstacles logiques qui se présenteraient, quand bien même on admettrait que le monde est un effet.

---

[49] Cité également in *Mataṅgavṛtti*, VI 99 (p. 229) ; non identifié.

[50] *Mīmāṃsāsūtra*, I 1 14. Avec *satsaṃprayoge* au lieu de *sati*... et *pratyakṣam animittam* au lieu de *pratyakṣanimittam*.

V. Mais — dira-t-on — la parole, sous la forme du témoignage verbal, est (aussi) un moyen de connaissance droite. Elle permet de déterminer des objets situés absolument hors de portée des sens, comme le montre l'exemple de ceux qui, en agissant sur ses indications, obtiennent ce qu'ils désirent. On a dit : "Un objet qui dépasse les sens et les signes d'inférence[51] est révélé aux hommes par le *śāstra*".

On entreprend maintenant de réfuter cette thèse.

> Ā. 9b. *Ce genre de paroles revêt une signification différente ;*
> *quelle valeur a le bavardage du monde ?*

V. Il s'agit de (certaines) déclarations que l'on trouve dans les *Purāṇa*, les récits légendaires etc... Dans le *Mahābhārata*, par exemple, le bienheureux ascète Vyāsa déclare : "Voici Śiva, ô cher, plein d'éclat ; par sa grâce il se manifeste en notre présence. On dit qu'il règne, seul, sur tous les dieux, y compris Indra. Va chercher refuge auprès de ce maître de l'univers, le chef suprême des dieux".[52] De même, dans la Révélation : "Rendons hommage à ce Rudra qui est dans le feu, les eaux, les plantes, les arbres, qui a pénétré tous les mondes"[53] et : "Sacrifions à Tryambaka"[54]. Ces déclarations et d'autres encore revêtent une signification différente. Ici, en effet, l'interprétation de la phrase résultant d'une première audition est démentie par la prise en compte de la relation de l'antérieur au postérieur. Par ce moyen on parvient à la conviction que (la première interprétation est le fait d') esprits abusés par une idée prise isolément. Par exemple, lorsqu'il est dit : "Prenez du poison (mais) ne mangez pas dans une maison étrangère !", la permission de prendre du poison est bien exprimée mais ne constitue pourtant pas le sens de la phrase. Celle-ci, au contraire, doit être interprétée uniquement comme une défense de manger dans une maison ennemie. On doit également interpréter ainsi certains passages eulogiques du *Mahābhārata* etc. où l'on affirme (d'abord) que rien ne s'oppose à ce que le guerrier déchaîné et animé du désir de vaincre mette à mort ses ennemis mais où (ensuite) on explique que, pour les *Kṣatriya*, l'accomplissement de leur devoir de caste est bénéfique.

---

[51] Texte de (C) ; (D) paraît ici corrompu.

[52] *Mahābhārata*, VII 173 14a et 10b (*Droṇaparvan*), éd. crit., vol. 9, p. 1042 sq.

[53] *Taittirīyasaṃhitā*, V 5 9, trad. cit., p. 448.

[54] *Ṛgveda*, VII 59 12.

Dans la Révélation, les Mantra, les gloses etc. n'expriment pas — dit-on — la véritable nature de la chose, car ils sont des moyens de connaissance destinés à induire, en informant sur divers avantages, la foi (dans les rites). En effet, les hommes n'accomplissent pas (les rites) sans la connaissance de l'acte (rituel). Donc, par elles-mêmes, ces déclarations ne font connaître l'existence d'aucune divinité particulière. On a dit : "Un énoncé à valeur laudative, si on l'interprète sans tenir compte de la relation de l'antérieur et du postérieur, trompe l'esprit des gens en introduisant une idée différente (de la vraie)".[55] — Mais l'expérience commune, attestée chez tous, ne saurait être disqualifiée ! On constate en effet que tous — y compris les femmes, les enfants et les ignorants — règlent leur conduite sur les décrets du suprême Seigneur et vont répétant : "C'est la volonté divine qui est ici la cause !" Ces gens, en lisant, en rapportant, en écoutant sans cesse des légendes telles que la destruction du sacrifice de Dakṣa, la mise à la raison de Kāla,[56] le meurtre d'Andhaka, l'investissement des trois mondes etc.,[57] et en suivant à cause de (la divinité) le chemin de la

---

[55] Traduit d'après (C). Le texte de (D) est ici lacunaire et corrompu. L'original (*Ślokavārttika*, XVI 63) a *stutivākya* au lieu de *stutivāda* et *parāṇām* au lieu de *janānām*.

[56] Allusion à une légende purânique. Le sage Mārkaṇḍeya s'était vu accorder un vœu. Il choisit d'avoir un fils très intelligent mais de vie brève (16 ans). Mais quand le Roi de la Mort, Kāla (autre nom de Yama), se présenta pour l'emmener, l'enfant se cramponna au *liṅga* de Śiva. Et celui-ci, émergeant du *liṅga*, mit Yama à la raison.

[57] Ni Brahmā en montant, ni Viṣṇu en descendant (sous sa forme de Sanglier) n'avaient pu atteindre l'un la tête, l'autre les pieds de Śiva. Brahmā rencontra en chemin une fleur *ketakī* tombée de la tête de Śiva, la recueillit et prétendit ensuite être parvenu jusque là. Śiva le maudit : "Tu n'auras pas de temples" et prohiba de son culte l'usage de la fleur *ketakī*.

pratique religieuse, aussi pénible soit-il avec ses austérités, ses prières marmonnées, ses disciplines, ses obligations,[58] nous font connaître l'existence de divinités particulières.
— A cela on répond : "(Quelle valeur a) le bavardage du monde ?" "Malheureux, tu es tombé dans un état pitoyable, toi qui désirais une preuve réelle, à cause de ce simple discours tenu par des sots, des conformistes qui n'ont pas examiné (la relation de) l'antérieur et du postérieur et dont l'erreur a été maintes fois dévoilée !"
— Mais il y a le discours des personnes de confiance et c'est lui seul qui constitue le témoignage verbal (proprement dit) !
— Mais par quel moyen de connaissance droite établit-on que ce sont précisément des personnes de confiance ? A partir de l'autorité du témoignage verbal qu'ils apportent, mais cette autorité reposera elle-même sur leur qualité de personnes de confiance, tel est le cercle logique. Et, dans le cas où le témoignage verbal est (posé comme) éternel, sa validité n'est établie (en tout état de cause) que pour des objets à produire, non pour des réalités existantes. Par conséquent, (le témoignage verbal) n'établit nullement (l'existence) de cette divinité particulière à laquelle vous tenez.

D. On introduit une objection qui donnera l'occasion d'expliquer la formule : "ce genre de paroles revêt une signification différente", le terme "maintenant" désignant ici la seconde moitié du *śloka*. La formule : "Dans les *Purāṇa*, les les légendes etc." se réfère à ce qui est commun à toutes les phrases à valeur incitative, la formule : "Dans la Révélation..." à une catégorie particulière (de phrase incitative). Mais l'expression : "... revêt une signification différente" vise les deux (types de phrase incitative), c'est dire que la validité des injonctions se limite à des objets à produire. On développe cette idée à partir de "Ici, en effet...". A l'objection que certains types de phrase rencontrés dans le *Veda*, les gloses par exemple, seront, dans ce cas, également privés d'autorité, (le commentaire) répond : "Dans la Révélation... etc.".

Ensuite, sans examiner l'analogie ni la présomption, incluses dans l'inférence, ni la non-perception, incluse dans la perception, on passe à l'explication de la phrase : "... le bavardage du monde". On soumet à la critique l'idée selon laquelle le Seigneur pourrait être établi par la tradition populaire (*aitihya*), reconnue comme moyen de connaissance droite par les systèmes "purâniques" : la tradition populaire est dépourvue d'autorité parce que son caractère erroné a

---

58. Seulement dans (C).

été démontré, tel est le sens. On fait place à l'objection selon laquelle le témoignage des personnes de confiance n'apparaît jamais sujet à l'erreur. Ensuite, on dispose de cette objection : que l'auteur de telle ou telle déclaration soit une personne de confiance, cela ne peut être établi par aucun moyen de connaissance droite. La formule : "... dans le cas où le témoignage verbal est (posé comme) éternel" répond à une déclaration antérieure (des ascètes) : "Il y a dans le *Veda* une *saṃhitā* appelée "*Raudrī*" et une divinité appelée "Rudra". Cela a déjà été dit.

V. L'ascète Hārīta, ayant ainsi rapporté les paroles de Śakra, s'adressa alors à ses disciples en son propre nom :

> Ā. 10. *Frappée ainsi par la houle puissante des paroles impies de Śakra, qui était comme un océan, la montagne de leur pensée n'oscilla pas, car elle était essentiellement massive.*

V. "Ainsi" équivaut à "de cette manière". Les "eaux", parce qu'elles suivent la ligne de plus grande pente, représentent (la bassesse des) paroles qui réfutent (l'existence) du Seigneur. La "houle" est leur véhémence. "Frappée", battue par elle, "leur pensée", celle de Bharadvāja et de ses compagnons, "n'oscilla pas", ne fut pas ébranlée, cela à cause de son caractère massif et de son authenticité. Par qui fut-elle frappée ? "Par Śakra qui était comme un océan". De même qu'une montagne dressée sur un rivage n'oscille pas, même sous la violente poussée des vagues de l'océan, de même la pensée de ces ascètes, assimilée métaphoriquement à une montagne, ne dévia pas de sa position d'équilibre, et cela grâce à ses qualités de discernement, etc.

D. "L'authenticité" est ici celle de leur intelligence, c'est la capacité de saisir des objets subtils. "Le caractère massif", c'est la fermeté qui consiste à ne pas laisser échapper un objet dont on s'est saisi.

V. Alors, derechef, ils firent à Indra la réponse suivante :

> Ā. 11. *La forme corporelle de la divinité n'est en aucune manière comparable au corps d'êtres comme nous. Elle est pourvue d'une puissance surnaturelle particulière. C'est pourquoi votre comparaison n'est pas valable.*

V. Il existe, en ce qui concerne la possession de pouvoirs surnaturels, une gradation qui tombe dans le champ d'observation d'êtres comme nous[59] et qui affecte de simples êtres humains. Cela permet d'inférer, chez une divinité particulière dont le corps est invisible, la possession de pouvoirs surnaturels comme la capacité de se rendre minuscule etc. Pourquoi donc estimez-vous impossible l'ubiquité (de la divinité) produite par sa volonté irrésistible ? C'est que la forme corporelle de la divinité n'est jamais quelque chose de semblable au corps d'êtres tels que nous. Jamais non plus elle n'est assujettie à la souffrance, au *karman*, à la rétribution des actes, aux imprégnations mentales ;[60] jamais elle n'est privée d'omniprésence. Elle est, en effet, pourvue d'une puissance surnaturelle qui consiste dans la capacité de créer, de conserver et de détruire des êtres tels que nous, tout cela à volonté. Si elle revêt une forme corporelle c'est pour protéger les âmes individuelles plongées dans l'hébétude et cela est très différent de notre "incarnation" à nous. Il s'ensuit que la raison invoquée pour réfuter l'ubiquité (de la divinité), à savoir la possession d'une forme corporelle, est inopérante.

L'exemple à l'appui est, lui aussi, inapproprié : la propriété à démontrer n'est pas établie comme présente (dans l'exemple à l'appui). En effet, cette propriété — il s'agit de la privation d'ubiquité — n'y est pas constamment présente. Aujourd'hui même, l'ubiquité n'est pas chose impossible pour (certains) *yogin* évoluant parmi nous qui sont en possession de pouvoirs surnaturels tels que la capacité de se rendre minuscule, et pourtant ils sont pourvus d'une forme corporelle. Mais, dans le cas du suprême Seigneur qui possède toutes les excellences au plus haut degré mais dont l'activité cosmogonique est défigurée par ceux qui, imbus de leur propre système, l'interprètent sur le modèle de l'art du potier etc., il convient d'écarter toutes les confusions qui s'expriment à travers des questions comme : "Quel est son corps ?", "Sur quoi s'appuie-t-il (pour créer) ?", "Quels sont ses instruments ?" C'est ainsi que s'exprime le *Siddhacūḍāmaṇi* :

"En vertu de quel désir, avec quel corps, par quels moyens, grâce à quel support, à partir de quelle matière l'Ordonnateur crée-t-il le triple monde ?" demandent-ils. Cette mauvaise argumentation, appliquée mal à propos à Toi dont la toute-puissance est au-delà du raisonnement, fait divaguer certains esprits pervertis et provoque la confusion dans le monde."[61]

---

[59] En lisant avec (C) *gocaracāri sāmānyapuruṣa*... et non *gocarasaśarīrasāmānya*... (D).

[60] Seulement dans (C).

[61] Texte inconnu mais ce verset se retrouve dans le *Śivamahimnastotra*, śl. 5.

Nous expliquerons, dans le chapitre consacré à la démonstration (de l'existence) du Seigneur, comment l'hypothèse d'une divinité particulière dépourvue de corps ne comporte aucune contradiction (interne). Mais il ne servira à rien d'expliquer de mille et mille manières (l'existence du Seigneur) à ces gens acharnés à la réfuter. En fait, leur unique tort est d'être maudits par le destin. Comme l'a dit Rājānaka Utpaladeva :

"Le suprême Seigneur a beau être établi par mille preuves éclatantes, Il ne parvient pas à l'être pour ceux dont l'esprit est abruti. Un authentique joyau, même tenu dans le paume de la main, échappe à celui qui est maudit par le destin."[62]

D. Les mots : "Alors, derechef... etc." servent à introduire le *sūtra* suivant. Nous allons expliquer ici la position de ceux qui apportent la conclusion définitive (de ce débat). Si l'on admet que la divinité s'identifie à son nom, alors le fruit (d'injonctions comme) : "Celui qui désire le ciel doit accomplir le sacrifice de l'*Agniṣṭoma*" aura beau consister dans l'accès au ciel, il se réduira lui-même à un mot, n'étant établi par aucun autre moyen de connaissance. Mais, peut-on faire remarquer, le mot "ciel" désigne un objet déterminé qui joue le rôle de fruit. Cela est connu à partir des *Purāṇa*, des légendes etc. Or le cas est le même ici. Il est donc prouvé que la divinité ne se réduit pas à son nom.

On avait déjà formulé, dans le cadre même de la thèse adverse, diverses hypothèses concernant la divinité, dans le cas où elle serait autre chose que son nom : "A-t-elle un corps ou non ? Est-elle pourvue ou dépourvue des deux aspects à la fois ?" On a écarté les deux dernières hypothèses en refusant de les admettre. Quant à l'objection formulée contre l'hypothèse de la divinité pourvue d'un corps — à savoir la privation d'ubiquité — le (commentaire) indique qu'elle est abordée (par l'*Āgama*) à partir de : "(la forme corporelle de la divinité) n'est en aucune manière...". "(Assujettie) à la souffrance, au *karman*, à la rétribution des actes" : en effet, les corps de dieux comme Brahmā, Indra etc. ne sont pas, à la différence des nôtres, assaillis d'une foule de maux. "(Jamais elle n'est) privée d'omniprésence" : aussi longtemps qu'elle remplit son office,[63] (une divinité) possède certains pouvoirs surnaturels comme la capacité de se rendre minuscule etc.

---

[62] *Īśvarasiddhi*, śl. 55.

[63] Dans la doctrine *śaiva*, les dieux autres que Śiva ne sont que des "régents cosmiques" dont la fonction — qui implique une "souillure" spéciale — ne dure au maximum qu'un *kalpa*. Ensuite, ils acquièrent le statut de délivrés à part entière et ce sont d'autres âmes qui viennent jouer leur rôle dans le gouvernement du monde.

"(Tout cela) à volonté" : il s'agit du pouvoir yoguique appelé "volonté irrésistible" (*prakāmya*). On a dit : "Le *yogin*, grâce à sa volonté irrésistible, crée pour lui-même une multitude de corps et jouit simultanément de mille femmes". "Les âmes plongées dans l'hébétude" signifie : les êtres qui regorgent de nescience. Par "protection" il faut entendre les actions de conserver etc. Etant donné que les divers pouvoirs, comme celui de se rendre minuscule etc., prennent naissance dans la masse du corps jointe aux organes, c'est le corps et lui seul qui est investi par ces pouvoirs et par leurs effets, création etc. Il est dit dans le *Mataṅga* : "Trois (espèces de) pouvoirs surnaturels émanent de l'ensemble du corps ; des qualités telles que l'obtention (de toutes choses à volonté), au nombre de cinq chez les *yogin*, émanent des organes".[64] "Pour (certains) *yogin*..." : l'idée est que, pour nous, les *yogin* ne sont pas "non établis". Il est dit dans la Révélation : "Ayant fait de soi-même le bois de friction (inférieur) et du *praṇava* l'autre bois de friction (supérieur), on obtiendra la connaissance par cet effort de friction et on apercevra le dieu dans un clair-obscur".[65] La divinité est donc bien établie par la perception du *yogin*.

Après avoir établi l'existence des dieux en général on prouve cette divinité particulière appelée le Seigneur. La divinité, même dans le cas où elle serait dépourvue de corps, conserve la capacité de produire des effets parce qu'elle possède une puissance illimitée. Comme il existe une relation (constante) entre elle-même et son nom, elle peut se rendre présente ici où là (sur les lieux des divers sacrifices où son nom est invoqué). Le nom, qui ne pense pas, n'est pas capable à lui seul de procurer des choses comme le fruit (des actes) mais l'acte lui-même, pour la même raison, ne peut produire de fruit en l'absence d'un Contrôleur. (Certes), on a dit : "Si le Seigneur est dépourvu de corps la création du monde est impossible" mais à cela (le commentaire) répond : "(Nous expliquerons)... comment..." L'idée est qu'un être incorporel (l'âme) s'avère capable d'imprimer un mouvement à son corps (et donc qu'un Seigneur dépourvu de corps pourra mouvoir le monde). Cela apparaîtra plus clairement dans la suite. De la sorte, le Seigneur sera établi également par le moyen de l'inférence. On montrera plus loin que les atomes (eux aussi) sont des effets : "Ceux pour qui le monde, y compris les êtres vivants, a pour cause les atomes..."

---

[64] *Mataṅgapārameśvarāgama*, XVII 114, éd. cit., p. 407. Le texte oppose trois pouvoirs (corriger *tṛtīyam* en *tritayam*) "généraux" — qui sont *aṇimā*, *mahimā* et *laghutva* — à cinq autres pouvoirs qui représentent chacun la perfection du fonctionnement d'un organe particulier. On ne sait d'ailleurs pas très bien si ces cinq derniers pouvoirs concernent les organes de connaissance ou d'action, ou les deux catégories.

[65] Verset commun, avec des variantes, à la *Brahmopaniṣad* (18), à la *Kaivalyopaniṣad* (11) et à la *Dhyānabindūpaniṣad* (21). Cité également in *Mataṅgavṛtti* III 17, p. 65.

V. Mais, dans le cas où l'on admettrait que cette "raison" et cet exemple à l'appui établissent ce qu'ils sont destinés à établir, la même règle — remarque-t-on — s'appliquerait à d'autres cas.

> Ā.12. *Alors, que cette règle s'applique aussi à la "cruche", puisqu'elle est un mot comme "Indra" ! Mais le mot "cruche" ne contient pas d'eau et le mot "lune" ne brille pas !*

V. Vous déclarez que la divinité se réduit à son nom. Or, ne pas admettre que la divinité diffère de son nom revient à (poser) l'impossibilité d'un sens du mot distinct du vocable. De même qu'il n'existera aucun contenu signifié distinct des mots "Indra" etc., de même en ira-t-il pour les "cruches" etc. qui sont pareillement des mots. Mais cela est absurde parce que contredit par la perception. C'est ainsi que "le mot "cruche" ne contient pas d'eau". Elle est l'objet d'une action (*ghaṭate*), d'une activité, d'où le nom de "cruche" (*ghaṭa*). Et la "lune" (*candra*) s'appelle ainsi parce qu'elle dispense la joie (*candati*), parce qu'elle réjouit (les cœurs) et parce qu'elle brille. En fonction de ce genre d'étymologie, il est impossible que le contenu signifié soit distinct du mot et cela entraîne que le mot "cruche" devra contenir de l'eau et le mot "lune" dispenser la joie ! Mais cela n'est pas. Le pouvoir de remplir ces fonctions s'avère par expérience appartenir aux contenus signifiés par ces vocables, à savoir, respectivement, le fait de posséder une forme large et évasée vers le haut et celui d'être un disque brillant. Comme il n'y a pas identité du vocable et du contenu signifié, la divinité ne se réduit pas à son nom mais elle est le contenu signifié par ce vocable. Cela est acquis.

D. L'idée est ici que l'hypothèse de la divinité identifiable à son nom, (hypothèse) qui s'appuie tant sur la "raison" consistant dans la possession d'une forme corporelle que sur l'exemple de notre (corps), est contredite par l'expérience directe.

V. On formule maintenant une critique qui vise[66] l'opinion adverse selon laquelle : "Ce genre de paroles revêt une signification différente".

---

[66] D'après (D) : *anūdya* ; (C) a *anusaṃdhāya*.

> Ā. 13. *Admettons que les mots désignant Śakra etc. aient (en réalité) un autre contenu. Comment, dans ces conditions, les mots désignant notamment des actions ou des qualités pourront-ils avoir (encore) un sens ?*

V. "Indra porte sa foudre, il a la couleur de l'or", c'est ainsi, par exemple, que les Mantra et les gloses caractérisent Śakra ou d'autres divinités. Vous dites que ces expressions ne reflètent pas la réalité ; admettons-le. Mais on trouve, dans les textes révélés, des mots qui désignent notamment des actions ou des qualités. La fonction de ces mots est de faire connaître leurs objets ; comment auront-ils (encore) un sens ?

Voici des termes d'action, désignant des activités, comme : "Ils battent le riz", des qualificatifs et des termes désignant des espèces comme dans l'expression : "Que l'on sacrifie un bouc blanc!" Si l'on pose que des termes comme "blanc", désignant une couleur, ou comme "bouc" désignant une espèce, ne peuvent pas refléter la réalité parce qu'en tant que mots ils ne se distinguent pas (d'autres mots comme) "Śakra" etc., alors ils seront privés de toute signification. Et, de la sorte, les paroles des injonctions seront inutiles. Ou bien encore, si l'on imagine que des paroles comme celles parlant de Śakra etc. désignent en réalité autre chose, comment pourra-t-on (encore) attribuer un sens aux descriptions de scènes animées par ces personnages, comme "Indra a tué Vṛtra" etc., ou aux termes qui les qualifient, comme les mille yeux (d'Indra) ou la foudre qu'il tient à la main ? Et il n'est pas possible ici de se contenter d'une demi-mesure incohérente[67] qui ferait des seules paroles des injonctions — mais non de celles désignant Indra etc. — un reflet de la réalité.

D. Le sens est celui-ci : "Même pour vous, il est établi que le mot a essentiellement pour fonction de faire connaître un objet à celui qui est au courant de la relation (constante) entre le vocable lui-même et sa signification. Mais, si l'on admet votre hypothèse, les mots n'auront plus ce pouvoir de faire connaître leurs objets et c'est pourquoi on doit considérer que des mots comme "Indra" reflètent eux aussi une réalité". A partir de "Ou bien encore" (le commentaire) introduit une autre explication. Mais alors — pourrait-on objecter — comment expliquer que des formules comme : "Prenez du poison..." ont un sens différent (de leur sens littéral) ? Ceci se justifie — devra-t-on répondre — par la suite du texte : "...mais ne mangez pas dans la maison de celui-là !"[68] C'est ainsi que le témoignage verbal peut servir, lui aussi, à établir l'existence d'une divinité particulière.

---

[67] Litt. : "On ne peut suivre ici la maxime de la femme à demi vieille". Allusion probable à une maxime de la sagesse populaire selon laquelle il convient d'épouser soit une femme très jeune, soit une femme franchement âgée, chacune des deux solutions ayant ses avantages... alors qu'une demi-mesure ne ferait que cumuler les inconvénients. Autre exemple, souvent cité, de "mauvais compromis" : le fruit trop gros dont on aimerait ne consommer qu'une moitié en laissant l'autre sur l'arbre pour produire des graines.

V. On montre en quoi l'autre jugement (de l'adversaire) : "Quelle valeur a le bavardage du monde ?" est également incorrect.

> Ā. 14. *Il n'est pas correct de prétendre que la croyance populaire est tout entière fausse. Elle possède bel et bien un fondement car, si elle n'en avait pas, toutes les activités des êtres vivants seraient compromises.*

V. Une proposition comme : "Il y a au bord de la rivière un chariot de mélasse renversé" peut bien être sans fondement (dans tel cas particulier) ; elle ne l'est pas absolument car, parfois, il lui arrivera d'être en accord (avec la perception). C'est pourquoi il n'est pas raisonnable de taxer de fausseté toute espèce de croyance populaire. Puisque la croyance populaire possède un fondement, sa fausseté n'est pas établie. Son fondement n'est autre que le témoignage verbal. On a dit : "Le témoignage verbal, lorsqu'il est universellement admis, prend le nom de (croyance) populaire".

Il ne sera pas davantage légitime de considérer comme fausses les seules croyances populaires (particulières) qui seraient privées d'un tel fondement car, dans cette hypothèse, toutes les activités des êtres seraient compromises. En effet, lorsqu'une personne s'engage dans des activités empiriques, aussi bien celles dont les résultats sont visibles, service, agriculture etc. que celles dont les résultats sont invisibles, sacrifices et œuvres pies, c'est qu'elle est désireuse d'obtenir un avantage ou d'éviter un désagrément. Ce faisant, elle ne table pas sur un quelconque moyen de connaissance droite préalablement déterminé mais, au contraire, elle agit dans un esprit d'imitation, guidée par la seule croyance populaire. Quelle sorte de fondement recherchez-vous donc pour la croyance populaire ? Si de nombreuses personnes attestent[69] y avoir eu recours sur une longue période, elle est correcte. Autrement, il ne s'agit tout simplement pas d'une croyance populaire. Dans ces conditions, elle n'est pas entachée de fausseté.

---

[68] En corrigeant *ācāryasya* en *mā cāsya...* (cf. *supra*, p. 29).

Mais si, alors même que la croyance a été depuis longtemps répandue parmi beaucoup de gens, on s'interroge sur son fondement en demandant : "Quelle est son origine ?", c'est le témoignage verbal (en tant que tel) qui est alors mis en question et il ne s'agit plus d'un examen de la croyance populaire. Mais il n'en va pas ainsi car vous-mêmes admettez, comme (un des) fondements du *dharma*, quelque chose de distinct de la Révélation (védique), à savoir la conduite des gens de bien appelée "comportement vertueux". Cessez donc de vous opposer à nous !

L'existence d'une divinité particulière appelée le Seigneur est ainsi attestée par la croyance populaire, laquelle est bel et bien pourvue d'un fondement. N'est-il pas universellement connu que "l'ascète Upamanyu, ayant aperçu Hara, fut délivré de son chagrin" ?[70] L'illustre ascète Vyāsa, dans le livre du *Mahābhārata* consacré aux enseignements, rapporte, dans les paroles mêmes d'Upamanyu, comment celui-ci se vit accorder un vœu par le suprême Seigneur:

"Le Seigneur tout-puissant, le Bienfaiteur, me dit en souriant : "Mon cher Upamanyu, je suis satisfait. Contemple-moi, ô toi le meilleur des ascètes, toi, qui es ferme dans ta piété. O *ṛṣi* brahmane, j'ai voulu te connaître. Cette piété qui est la tienne me cause une très grande joie ; aussi t'accorderai-je tous les souhaits que tu nourris dans ton cœur".[71]

— Cela est faux ; c'est Upamanyu lui-même qui raconte tout cela pour se vanter ! Il n'existe, en la circonstance, aucun moyen de connaissance droite qui prouve que ce personnage a reçu les faveurs du Tout-Puissant.

— Non pas ! "Comment pourraient être fausses les paroles de Celui qui régit l'océan de lait ?"[72] Au vu de tous les ascètes, Il a imposé Sa loi à l'océan de lait : comment Ses paroles pourraient-elles être entachées de fausseté ? Cela signifie qu'une déclaration comme : "Le suprême Seigneur m'a accordé une faveur" pourrait (éventuellement) être fausse (dans le cas d'Upamanyu) si l'océan n'avait pas été dompté (par le Seigneur) sous les yeux d'une foule d'ascètes. Mais si même des témoignages concordants sont faux, alors plus aucune parole n'est vraie. Si vous pensez que des ascètes, dont les désirs et les haines sont apaisés, pour qui le passé et l'avenir sont comme le présent, ne disent pas (nécessairement) la vérité, alors vous n'avez plus que faire de Manu et des autres sages, habiles que vous êtes ! Mais voici d'autres témoignages :

---

[69] *Udghoṣyamānatvam*, leçon de (C).

[70] (C), au mépris de toute vraisemblance, considère cela comme un demi-*śloka* appartenant au texte même de l'*Āgama* ; d'où, jusqu'à la fin du chapitre, un décalage dans la numérotation des *śloka*.

[71] *Mahābhārata*, XIII 14 174-176 (*Anuśāsanaparvan*), éd. crit., vol. 17, p. 100. (D) a *āgamya* au lieu de *āha mām* dans l'éd. crit. et (C). Dans cet épisode on apprend comment un enfant, pleurant pour avoir du lait, se vit offrir par Śiva tout l'Océan de Lait.

[72] A nouveau considéré par (C) comme une demi-*śloka* de l'*Āgama*.

"Śveta, enchaîné par un lien formé d'un horrible serpent crachant une série de flammes empoisonnées, prononça la syllabe *Hum* et, sous les yeux d'un grand nombre de gens, il fut délivré par le Maître".[73]

Śveta, défaillant sous l'étreinte d'un horrible serpent venimeux qui émettait une succession de jets de feu empoisonnés, fut délivré par le Maître. On l'appelle "Maître" (*Pati*) parce qu'il protège (*pāti*), le suprême Seigneur étant essentiellement un Sauveur. Il suffit (à Śveta) de prononcer la syllabe *Hum* et il fut délivré (par le Seigneur) dont la colère réduisit en cendres (Yama qui avait amené ce serpent). Et ce spectacle se déroula "sous les yeux d'un grand nombre", d'une foule dense, d'une multitude faite de gens comme nous et aussi d'êtres supérieurs (à nous) comme les ascètes etc. Si, dans ce cas également, on n'ajoute pas foi aux discours tenus par (les ascètes) qui voient d'une vue limpide[74] (et simultanée) les trois (dimensions du) temps et par les dieux, alors il faut dire que c'est le témoignage verbal en tant que tel que l'on n'admet pas. S'il en est ainsi, (voyez) la Révélation (védique) elle-même qui se tourne vers vous, homme intolérant, épouvantée et affligée par la perte de son caractère d'autorité ; alors, par pitié pour elle, abandonnez votre entêtement irréfléchi !

— Mais la Révélation (védique) n'a pas d'auteur, puisqu'elle est éternelle. Elle échappe donc aux causes de fausseté inhérentes au fait d'avoir un auteur ; pourquoi donc tourner en dérision son autorité ?

— Nous n'en faisons rien ! Simplement, nous ne voyons pas en quoi la mise en évidence d'une absence d'auteur (pour la Révélation) procède (chez vous) d'un moyen de connaissance droite. Nous faisons observer, au contraire, qu'elle ne saurait exister sans l'activité d'un auteur, puisqu'elle est un arrangement (de parties), au même titre qu'une phrase comme : "Après avoir révéré Svayaṃbhū...". Mais en voilà assez sur ce sujet, revenons à notre propos.

---

[73] Citation non identifiée. (C) en fait derechef un *śloka* de l'*Āgama*, ce qui, en l'occurence, n'est pas tout à fait invraisemblable puisque la *vṛtti* explique mot par mot une partie de ce verset.

[74] *amaladarśin*, seulement dans (D).

D. "Sacrifices et œuvres pies" : il s'agit d'une part des choses offertes en sacrifice, d'autre part, des étangs, puits, réservoirs etc. que l'on fait creuser (au titre des bonnes œuvres). "Vous-mêmes (admettez)" : n'avez-vous pas déclaré : "L'ensemble du *Veda* est le fondement du *dharma*, conjointement aux pratiques pieuses des connaisseurs du *Veda* et aux textes sacrés rédigés par eux"? "Par la croyance populaire ... pourvue d'un fondement" : elle est en effet établie par les *Purāṇa*, les légendes etc. Le sens, ici, est que ces témoignages verbaux émanent de personnages comme les dieux etc. On montre que la Révélation (védique) fait elle aussi autorité parce qu'elle a été consignée par des personnes qualifiées. A partir de : "Mais (la Révélation)" c'est l'adversaire qui parle. Puis le maître répond : "Nous n'en faisons rien !", c'est-à-dire : "Nous ne tournons pas (la Révélation) en dérision". Il indique quelle est notre position véritable : "Simplement ... etc." . Enfin, les mots : "(Revenons à) notre sujet" servent à introduire le *sūtra* suivant.

> Ā. 15. *Indra (Hari), les voyant, à la suite de ce discours, tout heureux de louer Hara d'une voix que les larmes*[75] *faisaient balbutier, se réjouit.*

V. "Indra, ayant entendu Bharadvāja et les autres (parler d') une voix rendue indistincte par leurs larmes de joie, engagés qu'ils étaient dans la glorification du suprême Seigneur à laquelle ils se livraient à l'occasion de cette discussion, conçut à leur sujet une grande joie". Voilà ce que l'ascète Hārīta rapporta à ses disciples.

D. "A leur sujet" : (Indra) se résolut à les traiter avec faveur,[76] s'étant rendu compte qu'ils présentaient tous les signes d'une grâce intense (descendue sur eux).

> Ā. 16. *Alors Celui qui porte la foudre, le dieu aux cent sacrifices, leur révéla Sa forme propre qui avait l'éclat du soleil nouveau et qui était louée par les troupes de Marut.*

---

[75] Seulement dans (C).

[76] Peut-être conviendrait-il de traduire plus directement : "consentit à leur conférer l'initiation". Il semble bien en effet qu'entre l'initiation directe par Śiva (pour les Vidyeśvara, par exemple) et l'initiation par l'entremise d'un *guru* humain, il y ait place dans la doctrine *śaiva* pour des initiations conférées par des régents cosmiques.

V. Celui qui tient la foudre dans sa main, le dieu aux cent sacrifices, leur rendit visible sa forme personnelle éclatante comme le soleil levant et louée tant par les dieux (principaux) que par les troupes de dieux (secondaires).[77] Les deux qualificatifs "aux cent sacrifices" et "porteur de foudre" sont motivés par sa possession d'un excès de splendeur. La nature même de sa foudre, en effet, est cette possession d'un extraordinaire éclat. Et, du fait qu'il accomplit cent sacrifices, il possède une masse de splendeur dont la prodigieuse[78] extension consiste dans l'importance des mérites acquis par ces sacrifices.

D. Le *sūtra* qui commence par "sa forme ..." comporte deux significations (distinctes). Le maître n'en expose ici qu'une seule; nous exposons l'autre. "Le dieu aux cent sacrifices" : le sens est qu' (Indra) est un maître qui a accompli une infinité de sacrifices *śaiva.* Il est ce chef des trente (dieux) dont il était question dans un *sūtra* précédent parce que les autres (dieux) ne sont pas qualifiés pour enseigner la doctrine. L'expression "porteur de foudre"a valeur de désignation indirecte. Particularisé par ces traits particuliers que sont la foudre dans sa main et ses mille yeux, il révéla à Bharadvāja et aux autres sa forme propre, non adventice, faite d'omniscience et d'omnipotence, louée par les Marut, par les dieux tels que Brahmā et par les "troupes", c'est-à-dire les Vidyeśvara etc., forme semblable au soleil levant en ce qu'elle éloigne les ténèbres de la souillure. Cela revient à dire que le chef des trente (dieux), leur ayant révélé son propre corps comme fondement de sa qualification à être *guru,* leur rendit visible leur nature de Śiva après avoir éliminé leur souillure par une sienne opération appelée "initiation".
— Mais, dans ces conditions, ils devraient immédiatement perdre leur corps (c'est-à-dire mourir) !
— (Non), puisque cette (mort instantanée) ne se produit pas dans le cas de ce (type particulier) d'initiation libératrice (*nirvāṇadīkṣā*) qui ne se réalise pas dans l'instant,[79] cela à cause de l'obstacle constitué par la fruition des actes (passés) dont les effets ont commencé (à se manifester). Il est dit dans le

---

[77] La coordination (*ca...*), et donc la distinction réciproque, des deux catégories n'est faite que dans (C). Elle est cependant tacitement admise par la *dīpikā.*

[78] En lisant avec (C) : *adbhuta,* mais on peut aussi comprendre avec (D) : *udbhūta,* "(une splendeur) produite (par le sacrifice)".

[79] Appelée techniquement *asadyonirvāṇadīkṣā,* elle représente le type "normal" d'initiation libératrice. L'autre, la *sadyo-,* est très rare et n'est guère conférée qu'à des agonisants ou à des personnes ayant reçu une grâce particu-

Kiraṇa : "La raison pour laquelle ce (corps subsiste) se tire de la jouissance (des fruits des actes)".[80] Mais le maître passe sous silence ce (second) sens parce qu'il est établi à la fois par le *sūtra* suivant, qui parle de louanges et de salutations, et par l'impossibilité, où (Indra) serait, autrement, d'enseigner la doctrine.

> Ā. 17. *Ils le louèrent avec des* ṛc, *des* yajus *et des* sāman *en s'inclinant (respectueusement). Celui-ci leur dit : "Choisissez le vœu au monde qui vous tient le plus à cœur !"*
> Ā. 18. *Ils choisirent de connaître Śiva. "Ecoutez — leur dit-il — mais qu'un seul, approuvé par tous, m'interroge !"*

V. Eux, c'est-à-dire Bharadvāja et les autres, inclinés (en signe de modestie) louèrent avec des *ṛc*, des *yajus* et des *sāman* Indra qui leur avait révélé sa forme propre. Celui-ci leur dit : "Choisissez la faveur qui (pour vous) l'emporte sur tout au monde !". A ces mots, ils optèrent pour la connaissance portant sur le suprême Seigneur. En vue de leur impartir cet enseignement qu'ils demandaient, il leur fit cette réponse : "Ecoutez !... un seul d'entre vous, approuvé par l'ensemble de l'auditoire, m'interrogera sur tout point non éclairci mais tous écouteront".

D. "Celui qui l'emporte sur toute chose dans l'univers" (*sa ca sarvajagat-pravara*), le maître de tous les mondes, leur dit : "Formulez un vœu !". Le mot "lui" (*sa*) peut aussi (à lui seul) désigner Indra. Le sens sera alors : "Demandez une faveur supérieure à toutes les autres". "La connaissance portant sur le suprême Seigneur" : il s'agit d'une connaissance éminente et non point inférieure, car elle procède (directement) du suprême Seigneur Lui-même.

V. Après que le bienheureux Śakra eut ainsi parlé...

> Ā. 19. *L'illustre Bharadvāja se plaça alors à leur tête. Il était*

---

lièrement intense. Elle-même n'est qu'une sous-espèce de l'initiation "sans graine" (*nirbīja*). Sur la *dīkṣā* en général, voir SP III, p. VI-XXVII et sur ce point particulier, p. 10-11 (notes). Voir aussi *Mataṅgavṛtti*, VII 67-73.

[80] Citation incorrecte du *Kiraṇāgama*, *vidyāpāda*, *paṭala* VI (*dīkṣākarma-paṭala*), śl. 14a. Le vrai sens serait : "La raison pour laquelle la (délivrance) future est "bloquée" se tire de la consommation (nécessaire du *karman*)". Voir le commentaire de Rāmakaṇṭha, I.F.I., T. 190, p. 98 et *Ratnatraya*, éd. cit., p. 59.

> *éloquent et doué de présence d'esprit. Il questionna selon les règles Celui qu'honorent les dieux.*

V. "Alors", aussitôt, (émergea) de leur groupe l'ascète Bharadvāja. Il était "illustre" parce qu'il possédait des qualités comme la maîtrise etc. et "éloquent" parce que ses paroles étaient dignes de louange, imprégnées qu'elles étaient par l'étude des diverses doctrines. Il était "doué de présence d'esprit" : là où se présentaient des questions à poser il ne manquait ni de pertinence ni d'à-propos etc. Il interrogea Indra "selon les règles", c'est-à-dire en respectant les normes, en se comportant comme il sied à un disciple et en proposant de judicieuses thèses provisoires.

D. "Des qualités comme la maîtrise etc." : on a dit : "Selon la Révélation le bonheur se compose de six éléments : maîtrise absolue, virilité, renommée, richesse, dépassionnement et intellection". Dans l'expression : "pertinence, à-propos etc." le terme "etc." désigne la mémoire. "Comme il sied à un disciple", c'est-à-dire avec modestie. Il est dit dans le *Mataṅga* : "Plein de modestie, l'esprit parfaitement calme, (installé) ni trop loin ni trop près...".[81] "De judicieuses (thèses provisoires)" : il est dit dans ce même texte : "Les disciples doivent sans cesse poser des questions pour clarifier leurs doutes".

V. Que demanda-t-il ?

> Ā. 20. *Comment cette connaissance suprême a-t-elle procédé du grand Seigneur ? Et Lui, le Tout-Puissant, qu'avait-Il en vue lorsqu'Il la conçut ?*

V. Cette (connaissance) que vous (Indra) avez entrepris de nous enseigner, supérieure à toutes les autres parce que celles-là ont un fruit qui n'est pas insurpassable, comment a-t-elle procédé du "grand Seigneur", Śiva, essentiellement serein et indivisible ? La connaissance, en effet, revêt un double aspect, un aspect d'intellection et un aspect verbal. (Existante) sous son aspect d'intellection, elle emprunte l'aspect verbal et c'est ainsi qu'elle se diffuse partout[82]. Or, initialement, comment a-t-elle été acquise auprès du suprême Seigneur (chez qui) elle n'existait que sous forme d'intellection ? Et comment, ensuite, ayant revêtu son aspect verbal, s'est-elle considérablement divisée ? Et, par suite de quelle considération le Tout-Puissant l'a-t-Il établie ? En effet, on n'observe pas qu'un agent quelconque accomplisse son œuvre sans avoir un but en vue. C'est pourquoi on demande quelle raison avait le Tout-Puissant d'établir cette science.

---

[81] *Mataṅgapārameśvara*, *caryāpāda*, I.F.I., T. 186, p. 301 (*guruvartanapaṭala*), śl. 19.

[82] Leçon de (C) ; (D) a *artheṣu* : "dans les objets".

D. Par les mots "supérieure aux autres" etc. on explique le sens du terme "suprême". (Cette) connaissance fait autorité parce que, tout en éclairant les objets accessibles aux autres systèmes, elle permet de comprendre ceux auxquels ces systèmes ne donnent pas accès. On a dit : "Fait autorité (une science) qui permet de connaître des choses (encore) inconnues". La supériorité de son fruit, consistant dans les pouvoirs surnaturels et la délivrance, réside dans sa parfaite pureté et dans l'absence de réincarnation. On dira (plus loin) : "Selon la doctrine *śaiva* le réalisé (*siddha*) se tient au-dessus des autres êtres ; le délivré ne redescend plus dans le monde créé". "Ayant revêtu son aspect verbal" signifie : "ayant été manifestée par la connaissance de caractère verbal". Le sens de la question est le suivant : la connaissance revêt un double aspect, un aspect d'intellection et un aspect verbal. C'est seulement en s'adjoignant la seconde que la première espèce de connaissance se diffuse. Dans ces conditions, comment les Vidyeśvara ont-ils pu la recevoir, sous son aspect verbal, de Śiva qui est dépourvu de corps et d'organes d'action ? Et dans quelle intention cette connaissance a-t-elle été établie par Lui ? Voici la réponse : le suprême Seigneur a commencé, au début de la création, par révéler sous forme de son indifférencié (*nāda*)[83] la connaissance faite d'intellection, cela en vue de la réalisation des buts de l'homme, jouissance et délivrance. Ensuite, ayant assumé la condition de Gouverneur de l'univers, il l'enseigna aux Vidyeśvara etc. Nous avons indiqué précédemment qu'à l'orée de la création l'enseignement s'effectuait par Sa simple intention.

V. Voici la réponse :

---

[83] Ceci ne devient intelligible que dans le cadre d'une théorie des étapes de la Parole, théorie malheureusement absente, ou presque, du *Mṛgendra*. Le *nāda* ou son subtil — par ailleurs premier produit de l'évolution du *bindu* et identifié au *śaktitattva* — correspond sur le plan verbal à la "Parole Suprême" (*parā vāk*) de l'école śivaïte du Nord. Quoiqu'au-delà de toute différenciation phonématique, il contient cependant, sous une forme potentielle, cette connaissance différenciée sur laquelle les Vidyeśvara (qui ont eux-mêmes un corps fait de *bindu*) s'appuieront pour créer dans le domaine impur.

> Ā. 21. *Au moment de la création, le grand Seigneur, en vue de la réalisation des buts de l'homme, établit une connaissance immaculée, caractérisée par son expansion dans les cinq directions.*

V. Au début de la création, le suprême Seigneur, en vue de permettre aux hommes d'atteindre leurs buts consistant dans la jouissance et la délivrance, crée une connaissance "immaculée". Il s'agit de cette connaissance faite d'intellection qui, se manifestant d'abord sous forme de son indifférencié, n'a encore assumé aucune différence extrinsèque. Ensuite, elle se caractérise par un quintuple épanchement, dirigé vers le haut, vers l'est, vers le sud, vers l'ouest et vers le nord ; elle apparaît alors sous la forme de Sadāśiva, tel est l'ordre de progression. Le dessein (du suprême Seigneur), sur lequel on s'interrogeait précédemment, a été ainsi exposé.

D. Cette connaissance a été décrite comme quintuple, parce que (Śiva) a assumé cinq Mantra, parce qu'il a été révélé que Son corps se composait de cinq Mantra. Mais il ne convient pas ici d'admettre que le Seigneur possède, comme les Vidyeśvara, un corps fait de *bindu.* En effet, Il perdrait alors Sa nature de Seigneur et deviendrait sujet à la génération et à la corruption. Et — nous le redirons encore — cela entraînerait aussi une régression à l'infini.

> Ā. 22. *(Il crée aussi) les huit grands Seigneurs énoncés par le groupe de vocables inclus dans cette (connaissance) ainsi que des Mantra au nombre de soixante-dix millions, (les uns et les autres) placés sur la voie pure.*

V. "Le groupe de vocables" est cette série de Mantra incluse dans la connaissance qui sera introduite dans le chapitre (de la section du rituel) sur la formation des Mantra[84]. Ces Vidyeśvara, Ananta etc., ont été placés dans le monde du pur Savoir parce qu'à ce stade la voie impure faite de *māyā* n'est pas encore apparue. En même temps qu'eux, le suprême Seigneur crée des Mantra au nombre de soixante-dix millions, ainsi convient-il d'enchaîner avec ce qui précède. Bien que le premier indice temporel ne s'applique pas à un temps particulier, il est évident qu'on doit comprendre : "Il (leur) a donné l'être, au moment même de la création. Ou bien encore il peut s'agir d'un simple présent : "Il (les) crée au moment du renouvellement de la création".

---

[84] Il s'agit du premier chapitre du *kriyāpāda.*

La création des Vidyeśvara comporte ici la mise en évidence en eux d'une majesté semblable (à celle de Śiva), du fait qu'Il les dote de puissances comme Vāmā etc. Celle des Mantra comporte la manifestation de leur pouvoir de connaissance et d'action à la suite de l'enlèvement du voile de l'ignorance[85]. On doit savoir que, chez l'une et l'autre catégorie, se produit, grâce au suprême Seigneur, une exaltation des puissances de connaissance et d'action. Mais ici, à la différence des âmes délivrées, aucune action de purification n'intervient. Nous expliquerons plus loin comment le reste de souillure liée à leur fonction fait de leur délivrance quelque chose d'inférieur.

D. On montre que pour expliquer l'ordre (dans la transmission) de l'enseignement il faut expliquer l'ordre dans l'action de la Grâce.

"La pensée, c'est l'omniscience ; la protection, la Grâce accordée à l'être transmigrant. On parle de "Mantra" parce qu'ils comportent la pensée (*manana*) et la protection (*trāṇa*)"[86].

En fonction de cette règle, le terme "Mantra" s'applique ici avant tout à des êtres favorisés de la Grâce de Śiva ; par extension il s'appliquera aux vocables qui désignent ces êtres.

"Ces huit Vidyeśa" présentent chacun un aspect relatif à l'âme individuelle, un aspect relatif à Śiva et un aspect relatif à sa Puissance.[87] On a dit :

"Selon la Révélation, Śiva (se fait) Mantra pour dispenser Sa Grâce au monde. Cette puissance en Lui qui dispense la Grâce a acquis la nature des Mantra".

Aussi sont-ils vingt-quatre, en fonction de Śiva et de sa Puissance, différenciés respectivement en tant que support et condition délimitante extrinsèque".[88]

---

[85] L' "ignorance" en question désigne en fait la souillure originelle. Les Mantra sont des âmes déjà délivrées du *karman*, et donc aussi de la *māyā*, mais que Śiva, lors d'une re-création du monde, installe dans la fonction d'instruments de sa Grâce. Ceci implique qu'une *dīkṣā* ait déjà éliminé leur souillure propre. En revanche — comme les Vidyeśvara — ils sont inévitablement (mais de manière extrinsèque) "souillés par le fait même d'exercer une fonction" (*adhikāramala*) ; leur condition réelle est donc inférieure à celle des âmes délivrées.

[86] *Suprabhedāgama*, *kriyāpāda*, *paṭala* III, śl. 2.

[87] Ceci est un principe de détriplement de la série des 8 Vidyeśvara mais s'applique plus généralement à tout Mantra. Voir *Kiraṇāgama*, VIII et l'analyse d'H. Brunner, op. cit., p. 317.

[88] Sans doute faut-il comprendre que l'aspect *aṇu* résulte de l'union du "support" (Śiva) et de la "condition limitante" (la Puissance).

Et les Mantra, au nombre de soixante-dix millions sont aussi de trois espèces. On a dit :

"Les suprêmes Seigneurs des Mantra sont au nombre de vingt-quatre ; les uns relèvent de l'âme individuelle, les autres de Śambhu, les derniers de la Puissance. Et il en va de même pour les dizaines de milliers de Mantra".

Ces Mantra — remarque-t-il — sont purs et non pas impurs. Il est dit dans le vénérable *Raurava* :

"Certains Mantra sont supérieurs et d'autres inférieurs, tels Brahmā, Viṣṇu etc. ; postés à l'intérieur de l'œuf (du monde), ils comportent la souillure et sont faits de *sattva*, de *rajas* et de *tamas*".[89]

Pour marquer la liaison avec l'activité (du Créateur) évoquée auparavant (le commentateur) répète lui-même : "Il crée..." On présente le façonnement de ces êtres comme un événement se déroulant au moment même de la création. Bien que la fabrication ou création soit en rapport avec les trois temps, l'indice temporel du présent étant requis ici, c'est lui qu'il convient d'introduire ici. "Au moment du renouvellement de la création" introduit une nouvelle réponse. A la question : "Comment ces êtres, qui sont éternels, pourraient-ils être créés ?" on répond à partir de : "Ici, la création des Vidyeśvara..." Les Vidyeśvara ont donc une quintuple fonction à remplir. Il est dit dans le *Raurava* : "Ils mettent en œuvre la création, la conservation, la résorption, le cèlement et la Grâce". Nous aurons à dire que les Mantra jouent également un rôle dans (l'attribution de) la Grâce. "A la suite de l'enlèvement du voile de l'ignorance..." : Ces Mantra, recrutés parmi les seuls *vijñānakevalin* reçoivent eux aussi une Grâce, leur souillure disparaissant. A l'objection : "S'il en est ainsi, leur identité à Śiva fera qu'ils seront "délivrés!", on répond : "chez l'une et l'autre catégorie...etc." Etant donné que subsiste en eux un reste de souillure lié à leur fonction, ils ne sont pas identiques à Śiva.

V. Après avoir mentionné les grands Mantreśvara (les Vidyeśvara) et les Mantra, on évoque les Mantreśvara :

> Ā. 23. (*Il crée*) *encore cent dix-huit Mantreśvara qui ont part à la* māyā (*mais*) *possèdent un éclat semblable à celui des Seigneurs installés sur un plan supérieur.*

V. "Il crée cent dix-huit êtres pourvus de la même majesté que les Vidyeśvara placés sur la voie pure ou supérieure'', ainsi convient-il de faire la liaison avec ce qui précède. "Avoir part à la *māyā*" c'est être qualifié pour régner sur (le monde de) la *māyā*. Il y a là les huit responsables des régions cosmiques évoqués plus loin, la série des huit êtres à partir de Krodha, le groupe des cent Rudra supports de l'œuf de Brahmā, Śrīkaṇṭha et Vīrabhadra, en tout cent dix-huit. Tous ceux-là ont été installés par Śiva dans leur fonction de Mantreśvara de la même manière que, précédemment, (les Vidyeśvara dans la leur).

---

[89] Cité également in *Mataṅgavṛtti*, III, śl. 20-21 (p. 31), mais ne se trouve pas dans les parties connues du *Raurava*.

D. On indique que la dignité de Mantreśvara inférieur a été conférée, par la voie de la Grâce, à des âmes "pourvues de *kalā*" (*sakala*). Voici ce que (le commentateur) a voulu dire : ces âmes ont beau être pourvues de *kalā*, elles ne sont pas soumises au pouvoir du lien, comme le sont les âmes ordinaires, parce qu'elles ont reçu de Śiva la manifestation de leur omniscience. On a dit : "Bien que pourvues de *kalā*, elles ne sont pas en leur pouvoir, comme l'est la masse des âmes ordinaires''. Ces (Mantreśvara) sont de trois espèces, comme précédemment, en fonction de leurs aspects se rapportant qui à Śiva, qui à la Puissance etc. On a dit : "Il y a les êtres qui supportent l'œuf (de Brahmā) avec à leur tête Vīrabhadra, et il y a Vīrabhadra lui-même et Śrīkaṇṭha''. Ce Śrīkaṇṭha habite des mondes situés au-dessus du principe des *guṇa*. Il n'est pas celui qui réside à l'intérieur de l'œuf de Brahmā et dont on sait qu'il a été l'élève de Śiva. Il n'est pas celui que l'on compte parmi les Vidyeśvara et qui est dépourvu de *kalā* etc.

> Ā. 24. *Se manifestant à eux, Il leur révéla, pour leur réalisation spirituelle, cette (connaissance) qu'ils étaient aptes à recevoir. Quant aux autres êtres, Il leur révéla une connaissance adaptée (à leurs capacités).*

V. Le dieu, "se manifestant à eux'', c'est-à-dire aux grands Mantreśvara, (les Vidyeśvara) Ananta etc., aux Mantreśvara, aux responsables des régions cosmiques etc., leur révéla "cela'', c'est-à-dire cette connaissance que l'on s'apprête à exposer. Mais (l'auteur) se pose à lui-même la question : "A qui et dans quel but la révéla-t-il ?" et il apporte la réponse : "A eux qui étaient aptes et pour leur réalisation spirituelle''. Le sens est celui-ci : Il s'adresse à eux, que l'involution de leur souillure a rendu désireux du bonheur suprême, en vue de leur procurer jouissance et délivrance. "Quant aux autres..." ; il s'agit de ceux chez qui l'involution de la souillure n'est pas parvenue à son terme et qui adhèrent à des systèmes dignes des âmes liées,[90] comme celui de Kapila ou comme le *Pāñcarātra*, se distinguant ainsi des êtres aptes à accueillir notre doctrine. A cette catégorie d'auditeurs, Il révèle le contenu doctrinal de ces systèmes, lequel est adapté à leur mentalité et rencontre leur assentiment. Cela revient à dire qu'Il révèle successivement ces doctrines mêmes qui sont dignes des âmes liées. Il est en effet l'Inspirateur de ceux qui les mettent en forme.

D. Ayant ainsi dispensé sa grâce aux Vidyeśvara, Il leur révéle cette connaissance. Pour eux seuls cette révélation est intuitive ; pour les autres êtres qui la méritent aussi, elle s'effectue par l'entremise d'une succession d'exposés (doctrinaux) inspirés (par Lui).

V. Mais, demanda (Bharadvāja), cette connaissance qui va nous être présentée, quel nom porte-t-elle ?

> Ā. 25. *Cette connaissance énoncée par Śiva et par les Mantreśvara successifs a été appelée* "Kāmika," *parce qu'elle réalise les désirs et elle est très étendue.*

V. Cette "connaissance", ce traité, qui procède du suprême Seigneur selon l'ordre indiqué, a été qualifiée d'"étendue" de par la multitude de ses subdivisions, elle-même fonction du grand nombre de ceux qui — à commencer par Skanda et par la Déesse — l'ont entendue séparément[91]. Parce qu'elle exauce les désirs, elle a été enseignée sous le nom de *Kāmika* par les grands Mantreśvara, Ananta etc., qui règnent à la fois sur les Mantra et sur les Mantreśvara.

D. On a indiqué en passant l'ordre de transmission de cette connaissance universelle. On précise maintenant que cette connaissance, destinée à être révélée à Bharadvāja et aux autres (ascètes), émane de Śiva.

V. Qui — dit-il — l'ayant reçue d'eux, l'a transmise à qui ? Et quelle fut l'étendue de l'exposé ?

> Ā. 26. *L'ayant reçue d'eux, l'époux d'Umā qui avait léché*

---

[90] Le terme de *paśuśāstra* désigne avant tout des textes rédigés par des auteurs qui sont encore eux-mêmes des âmes liées ordinaires.

[91] Leçon de (D) ; (C) est très confus ici.

> *l'arbre de l'Amour avec la flamme émanée de la lumière de son regard, me la communiqua en onze mille vers.*

V. L'ayant obtenue d'eux, le bienheureux époux d'Umā, qui avait consumé l'arbre de l'Amour par la flamme jaillie du feu de son troisième œil, me la donna après l'avoir condensée en un nombre de milliers de vers "égal à celui des *Bhava*",[92] c'est-à-dire en onze mille vers.

D. "L'ayant reçue d'eux" directement, c'est-à-dire en fait du divin Ananta, l'époux d'Umā me la communiqua. Il est bien connu en effet qu'il fut l'élève d'Ananta. Selon l'interprétation du commentateur, le terme *mada* (dans le *śloka* précédent) désigne ici l'amour (*madana*) parce que celui-ci est cause d'excitation (*mada*).

> Ā. 27. *Alors, coupant court à toute prolixité, j'énoncerai clairement, en termes exprimant le sens de l'essentiel, la connaissance, généralement dans ses paroles mêmes.*

V. "Alors, en laissant de côté les développements propres aux textes explicatifs ou narratifs, j'énoncerai une connaissance dont je respecterai l'ordre (interne), en reprenant la plupart du temps les termes mêmes dont il s'est servi et, parfois, en utilisant un langage qui m'est propre, mais toujours en exprimant le sens de l'essentiel". Voilà en quels termes Indra s'adressa aux ascètes, dit Hārīta à ses disciples.

D. "Parfois en utilisant (un langage) qui m'est propre" : le sens est celui-ci : "Mon activité s'étend jusqu'à des choses comme ce grand *Tantra* divisé en quatre sections et traitant des trois catégories (principales)". — S'il en est ainsi, il faudra dire que Bharadvāja et les autres — dans la mesure où ils prennent la parole — sont les auteurs du traité et que celui-ci ne procède pas du suprême Seigneur !

— Non, car, aujourd'hui encore, nous observons la même chose à propos de la rédaction des traités. Le traité (proprement dit) ne consiste que dans la réfutation des thèses provisoires et il est l'œuvre de Śiva, de Sa Grâce. Quant à Bharadvāja et aux autres, ils ne parlent que pour poser des questions.

---

[92] Bhava étant un autre nom de Rudra, il y a onze *Bhava* parce qu'il y a (notamment) onze *Rudra* (cf. *supra*, p. 20).

CHAPITRE II

REFUTATION DES AUTRES DOCTRINES DE SALUT

> Ā. I. *Alors Śiva, qui accomplit et connaît toutes choses, qui est éternellement préservé de la souillure, enlève à l'âme — devenue auparavant étrangère à Lui — son réseau de liens.*

V. La relation du traité (à son objet), sa matière et son but ont été examinés en premier lieu. Avec le mot "Alors", donc immédiatement après la description de l'ordre de transmission du traité, commence la section de la connaissance (proprement dite). Notre doctrine admet trois catégories : le Maître, l'âme liée, le lien. (La catégorie du) Maître se distingue de celle de l'âme liée en ce que cette dernière n'est pas libre et elle est également distincte du lien qui ne pense pas. On décrira la quintuple activité du Maître avec ses instruments, *māyā* etc., qui se présentent comme autant de puissances, avec ses actions particulières telles que l'initiation, et avec le fruit de ces actions, à savoir l'obtention par les âmes liées de la délivrance suprême selon un processus appelé Grâce. Parce qu'il contient tout cela ce (*sūtra*) est appelé "*sūtra* fondamental".

Dans l'expression "*anādimalāpeta*" le terme *anādi* ("sans commencement") a une valeur adverbiale : le suprême Seigneur est éternellement préservé de la souillure, immaculé par nature. Ces qualificatifs s'appliquent aussi à la multitude des âmes délivrées, lesquelles, d'une part, existent depuis toujours (en tant qu'âmes) et, d'autre part, voient l'ensemble de leurs souillures détruit par la Grâce. Quant à la foule des Mantra, Mantreśvara et grands Mantreśvara, elle a été libérée de la souillure sans commencement : en détruisant leur souillure naturelle le suprême Seigneur a révélé leurs pouvoirs de connaissance et d'action. Cependant, comme un reste subsiste, ils sont affectés d'une souillure qui a commencé, celle-là même qui est liée à leur fonction. Ainsi, grâce à ces trois manières de construire le composé (*anādimalāpeta*), les âmes délivrées ainsi que les Vidyeśvara etc., peuvent être considérés comme désignés ici en même temps que le Maître. Cette (catégorie), en ses trois modalités, connaît et crée toutes choses. Cependant les âmes délivrées, si elles possèdent bien un pouvoir universel d'activité et de connaissance, n'ont que la capacité (potentielle) de retirer (aux âmes liées) leurs liens mais elles n'accomplissent pas effectivement cette action. En l'absence de quelque chose à accomplir elles n'agissent pas.

Ne connaissant que leur seule félicité personnelle, elles possèdent la nature même de Śiva[1]. Les Vidyeśvara (sont actifs) en ce sens qu'ils sont cause de l'obtention du royaume de Śiva, et le Tout-Puissant en ce sens qu'Il dispense la Grâce à tous les êtres. Ainsi, les âmes délivrées étant inactives et les Vidyeśvara dépendants du suprême Seigneur, (seul) le Tout-Puissant est (pleinement) libre.

Que fait-il ? "Il enlève à l'âme — devenue auparavant étrangère à Lui — son réseau de liens". Ces âmes sont de trois espèces : "dépourvues de *kalā* grâce à la connaissance",[2] "dépourvues de *kalā* durant la résorption cosmique", "pourvues de *kalā*". Chacune des deux premières catégories se subdivise en deux espèces selon que la puissance du Seigneur — qui a mis fin à leur souillure — leur a assigné une fonction ou non. Quant à l'âme pourvue de *kalā*, elle est ou bien liée par le triple lien ou bien simplement jointe aux *kalā*, dans le cas où, pour une raison quelconque, son *karman* s'est épuisé. Chacune de ces deux espèces se dédouble en fonction de la dichotomie incarné-désincarné (*sadeha-videha*). Chacune de ces (quatre) sous-espèces se subdivise encore en fonction de la présence ou de l'absence de la souillure liée à l'occupation d'un emploi. L'âme pourvue de *kalā* comporte donc finalement huit variétés. C'est chacune de ces multiples espèces d'âmes que le suprême Seigneur débarrasse de souillure ; tel est l'enchaînement du texte. A quelles âmes (individuelles) et de quelle manière l'enlève-t-Il, c'est ce que nous exposerons plus loin, lorsque l'occasion s'en présentera.

---

[1] On rapprochera ces remarques, importantes pour la conception du délivré dans le *Mṛgendra*, des considérations par lesquelles se termine le chapitre (cf. p. 99). Ontologiquement, l'âme délivrée est non pas "semblable" mais bien identique à Śiva, cela grâce à la manifestation de son omniscience et de son omnipotence, et pourtant ces facultés demeurent chez elle comme inemployées. D'une part, en effet, elle est au delà de la souillure qu'impliquerait une quelconque participation au gouvernement du monde (en tant que Vidyeśvara etc.). D'autre part, l'existence en nombre indéfini de telles âmes empêche la doctrine *śaiva* de les faire participer aux opérations propres à Śiva (ici la Grâce, mais il en irait de même pour la création etc.). Comme le remarque H. Brunner (SP III, p. XII), la doctrine se tient à mi-chemin entre les conceptions inspirées par la *bhakti* — qui requièrent positivement le maintien d'une différence entre le délivré et le suprême Seigneur — et "le non-dualisme des grandes Upanishads". On notera cependant que, dans la non-dualité elle-même, l'idée d'une participation des délivrés aux opérations cosmiques apparaît si paradoxale que même un Śaṅkara recule devant les conséquences qu'elle entraîne (cf. *Brahmasūtrabhāṣya*, IV 4 17-18).

[2] Rappelons que, dans toutes ces expressions, *kalā* désigne l'association (de l'âme) à l'ensemble des Principes ou *tattva* qui, dans l'ordre de l'émanation, apparaissent à la suite de *kalā*, donc la possession d'un corps grossier et la résidence dans les mondes impurs. On trouve en (C) la forme normale *vijñānākala*, "dépourvues de *kalā* (etc.) grâce à la connaissance". Mais (D) a *vijñānakala*, forme fréquemment attestée elle-aussi, et d'interprétation plus délicate. Le terme a peut-être été formé sur le modèle de *vijñānakevalin* qui désigne l'âme dont le lien est réduit au *mala* grâce à la connaissance. Pour une autre interprétation possible, voir H. Brunner, SP III, p. V, n. 9.

Dans quelle condition se trouvait cette âme ? "Elle était devenue auparavant étrangère à Lui". Elle avait été placée dans un état de différence par rapport au suprême Seigneur par le jeu respectif de ces facteurs qui sont la puissance d'obstruction du suprême Seigneur, le *karman*, la souillure et la *māyā*, "anciens", c'est-à-dire sans commencement. L'âme est alors mûe par le Seigneur et pourvue d'un autre lien. Le sens est le suivant : l'âme, déjà privée de la nature de Śiva par la souillure, par la puissance d'obstruction du Seigneur[3], et par ses actes bons et mauvais, est ensuite pourvue d'un autre lien. Lorsque (tous) ces liens sont enlevés elle obtient la nature de Śiva. Quant à Śiva dont les puissances de connaître et d'agir sont universelles, irrésistibles et insurpassées, Il "enlève", Il retire la multitude des liens, mettant en œuvre Sa Grâce en tenant compte de l'aptitude (de l'âme). Le terme *apohati* ("Il enlève") s'explique en fonction de la règle qui gouverne le régime de racines comme AS ou UH quand elles sont associées à un préverbe. Ce *sūtra* est ainsi appelé "fondamental" parce qu'il indique le contenu de l'ensemble du traité. On dira plus loin, dans une glose :

"A l'endroit d'où, comme à partir d'une graine, l'arbre formé par la doctrine du grand *Tantra* entame sa croissance, apparaît le *sūtra* fondamental ; aussi est-il orné du terme "*atha*"[4].

---

[3] La "puissance d'obstruction" (*rodhaśakti*) est conçue ici comme l'opération de Śiva par laquelle il rend actifs les liens, enfonçant ainsi l'âme individuelle dans les heurs et malheurs de l'existence, mais lui offrant du même coup l'occasion d'épuiser, par consommation, les conséquences de ses actes passés et d'accélérer l'involution de sa souillure. Elle apparaîtra donc plus tard à l'âme individuelle, en quelque sorte rétrospectivement, comme une Grâce (cf. VII 11, p. 180). Son rapport aux liens est l'inverse de son rapport aux âmes liées : elle apparaît d'abord comme puissance de Grâce (on dit qu'elle "vient en aide" aux liens) et ensuite comme puissance d'obstruction (après la *dīkṣā* elle les rend inopérants).

[4] *Caryāpāda*, I 49, éd. cit., p. 223.

D. On aborde le *sūtra* initial commençant par *atha*.
— S'il en est ainsi, des choses comme le rapport (du texte et du sujet) vont devoir être indiquées !
— On répond qu'elles l'ont été dans le chapitre précédent.
— Mais le terme "*atha*" ne peut signifier : "aussitôt après l'indication du rapport...etc." car il n'y a pas de connexion (intelligible) entre cela et l'action d'enlever (les liens). Pas davantage ce terme ne peut-il marquer le début (de l'enseignement proprement dit) car cela a déjà été établi par les mots : "Je proclamerai une connaissance immaculée". Quelle est donc sa signification ?
— La voici : "Immédiatement après que soit apparu dans l'âme liée un état de réceptivité produit par l'exhaustion du *karman* qui bloquait sa puissance de pensée, Śiva lui enlève son réseau de liens".
— Mais pourquoi ne pas admettre que le terme "*atha*" possède ici une valeur auspicieuse ?
— Parce que c'est seulement en l'absence de la possibilité de l'interpréter comme succession (du discours) que le sens auspicieux est admissible. Ceci repose sur l'usage qui gouverne le choix entre les significations.
— Mais, enfin, pourquoi le texte du commentaire porte-t-il : "après la description de l'ordre de transmission" ?
— Ce n'est pas le texte du commentaire. Il s'agit d'une interpolation faite par des gens qui ne connaissaient pas cette doctrine. Nous ne commettons donc pas d'erreur[5]. A partir de : "Notre doctrine" le commentaire indique le contenu de ce *sūtra* initial. Aussitôt après (ce *sūtra*) on dira : "Le maître du monde, ayant condensé en un seul *sūtra* ce grand *Tantra* divisé en quatre sections et traitant des trois catégories...". "Les trois catégories" désignent ici des classes d'objets où sont incluses toutes les autres choses.

Les "âmes liées" ne sont pas capables, sans l'aide du Maître, de se délivrer de leurs liens, car elles sont privés d'indépendance, à la manière du bétail. Les liens qui sont inconscients, au même titre que des chaînes (matérielles) ne peuvent, sans l'intervention du Maître, être enlevés aux âmes liées. On objectera que, d'après les connaisseurs du *Vedānta*, les âmes se libèreront d'elles-mêmes, par la simple connaissance de leur Soi. Mais cette thèse est fausse : la souillure, matérielle comme une taie sur l'œil, ne peut être enlevée par la simple connaissance. Il y faut l'intervention du Seigneur, sous la forme de l'initiation, de même que (pour l'œil malade) est nécessaire l'intervention de l'oculiste.

---

[5] A plusieurs reprises au cours de la *dīpikā*, Aghoraśiva fait mention de telles "interpolations", et cela parce que ses positions philosophiques propres sont quelquefois incompatibles avec celles de Nārāyaṇakaṇṭha, sans qu'il veuille en convenir. Ici, cependant, la portée doctrinale d'une telle mise au point paraît bien faible.

"Qui se présentent comme autant de puissances..." : il s'agit des puissances inhérentes à la nature du Seigneur.

— Mais comment la pluralité (des puissances) procède-t-elle d'une Puissance unique ?

— On a déjà dit que c'était à cause des différences dans les conditions extrinsèques. Nous déclarerons encore : "Ce qui est unique devient infiniment divers en fonction de l'infinité des champs d'application". Dans l'expression "*māyā* etc." il s'agit de puissances assumées (par le Seigneur), le terme "etc." désignant le *bindu*. Les "actions" (ou "rites") se rapportent aussi au *yoga* et aux règles du comportement. "L'initiation etc." : ici le terme "etc." désigne aussi ce qui accompagne l'initiation et doit être accompli à sa suite, bains rituels, adorations etc. . Par "obtention de la délivrance" il convient d'entendre aussi bien celle de la (suprême) jouissance. "Parce qu'il contient tout cela", parce qu'il contient la signification de la doctrine toute entière avec les trois catégories qu'elle admet.

On range ici dans la catégorie du Maître à la fois les Mantra, les Mantreśvara, les grands Mantreśvara, les âmes délivrées et Śiva avec sa Puissance. La catégorie de l'âme liée est ici subdivisée en fonction des variétés de la connaissance, de ses fruits etc. Les liens sont décrits comme constitués par la *māyā*, le *karman*, la puissance d'occultation[6] et la souillure. Dans l'expression : "Il enlève" sont résumés les moyens d'obtenir jouissance et délivrance lesquels — tout en relevant de la catégorie du Maître — seront décrits à travers les trois (autres) sections, à commencer par celle du rituel.

— Mais comment la Puissance du Seigneur — qui est une — peut-elle être incluse à la fois dans la catégorie du Maître et dans celle du lien ?

— Effectivement, cette puissance ne relève que de la seule catégorie du Maître. Nous lui attribuons par métaphore la nature du lien parce qu'elle se conforme aux particularités du lien :

"Parmi elles se trouve la Puissance du grand Seigneur, bienveillante, dispensant la Grâce à tous les êtres. C'est seulement parce qu'elle se conforme aux caractéristiques (des liens) qu'elle est appelée métaphoriquement "lien".[7]

La souillure est une mais elle revêt une multiplicité de puissances qui cachent à la multitude des âmes (leur nature de Śiva) : elle est éternelle et partout présente. Le *karman* diffère selon les individus ; il est à la fois bon et mauvais ainsi qu'éternel par renouvellement continu. La *māyā* est de deux espèces, pure et impure, et elle s'accompagne de ses divers effets. Nous aurons l'occasion d'expliquer tout cela.

---

[6] *Tirodhānaśakti*, pratiquement synonyme de *rodhaśakti*.

[7] Citation interne : VII 11, p. 180.

"Immaculé par nature..." : il ne s'agit pas ici de l'activité d'un être autre que le Seigneur car, dans ce cas, il s'en suivrait une régression à l'infini. Il n'est pas davantage possible d'attribuer au Seigneur une éternité par renouvellement continu car celui-ci — ayant pour essence la manifestation de sa forme propre — ne saurait s'anéantir. "Par la Grâce..." : (l'âme) n'est pas, comme le croient les partisans du *Sāṃkhya*, immaculée par nature. Elle n'est pas non plus, comme le croient les tenants du *Vedānta*, libérée par son propre pouvoir. Nous expliquerons tout cela. On explique les notions d'omniscience et d'activité universelle. L'omniscience est ici commune à tous. Mais l'activité des Vidyeśvara est moins universelle que celle du suprême Seigneur. Nous montrerons que celle des Mantra et des Mantreśvara l'est encore moins. Ces trois classes d'êtres peuvent cependant être désignées comme "Śiva", associées qu'elles sont à l'action d'enlever (les liens). En effet, les Vidyeśvara supérieurs et inférieurs dispensent (eux-mêmes) la Grâce et les Mantra sont les instruments de cette opération. "Il dispense la Grâce à tous les êtres..." : c'est que même les Vidyeśvara reçoivent la Grâce. On interprète ici le terme "l'âme", dans le *sūtra*, comme désignant l'espèce.

"Dans le cas où...son *karman* est épuisé" : "Le *karman* étant épuisé par la connaissance, le *yoga*, le renoncement ou bien par la jouissance (des fruits des actes), le corps continue à se maintenir par la force des impulsions reçues comme le fait la roue (du potier)"[8]. Alors (l'âme) est associée à la *māyā* et à la souillure seules. Par "corps" (*deha*) il faut entendre les corps qui appartiennent à ce monde-ci. "Incarné" signifie "joint à un corps", "désincarné" signifiant : "pourvu seulement d'un corps subtil". Les âmes dites "dépourvues de *kalā* grâce à la connaissance" sont associées à la souillure et à la puissance d'obstruction ; celles dites "dépourvues de *kalā* durant la résorption cosmique" y ajoutent le *karman*. C'est pour être "devenue étrangère à Lui" que l'âme est "mûe" par le Seigneur, cela grâce à la puissance d'obstruction (du Seigneur). Il s'agit ici de l'âme dite "pourvue de *kalā*", laquelle, mûe par la puissance d'obstruction, associée à la *māyā*, au *karman* et à la souillure, est encore "liée d'un autre lien", à savoir précisément *kalā* et les autres (Principes). Le commentaire développe cette idée à partir de : "Le sens est le suivant :...". Voyant qu'elle mérite la Grâce avec support[9], Il enlève à telle âme la souillure et le *karman*, à telle autre les trois liens, tout cela en se réglant, comme on l'a dit, sur la condition respective des âmes.

---

[8] Amalgame de *Paramokṣanirāsakārikā*, 54b et de *Sāṃkhyakārikā*, 67b.

[9] C'est-à-dire celle conférée par un *guru* humain.

V. Le second *sūtra* est destiné à éclairer le contenu indiqué (par le premier).

> Ā. 2. *Le Maître du monde, ayant condensé en un seul* sūtra *ce grand* Tantra *divisé en quatre sections et traitant des trois catégories, l'exposa à nouveau en détail.*

V. On parle de trois catégories puisqu'est réel le lien des âmes et qu'existe le Tout-Puissant, auteur de la création, du maintien dans l'être, de la destruction, de l'occultation et de la Grâce. Il n'existe aucune autre catégorie distincte de celles du Maître, du lien et de l'âme en lesquelles toutes choses sont incluses. De plus, dans l'expression : "Il enlève le réseau de liens", l'action d'enlever fait indirectement référence aux section du rituel, du comportement et du *yoga*. De son côté, la mention du Maître, du lien et de l'âme se réfère à la section de la doctrine. De la sorte, les quatre sections ont été désignées. Ce *Tantra* est "grand" en ce qu'il procure des fruits supérieurs à ceux des autres doctrines ou en ce qu'il les dépasse en sa qualité de branche de la doctrine *śaiva*. Il est appelé "*Tantra*" parce que tel ou tel sujet s'y trouve élaboré (*tantritam*). L'ayant condensé en un seul *sūtra*, à savoir le précédent *sūtra*, le Maître du monde, Śrīkaṇṭhanātha, en exposa à nouveau le contenu en détail.

D. Maintenant, expliquant l'expression "traitant des trois catégories", il indique la raison pour laquelle on admet trois catégories. Il est question ici, à proprement parler, du Maître en tant qu'Il dispense la Grâce, des âmes liées en tant que réceptrices de cette Grâce, et des liens en tant qu'ils peuvent être enlevés. Les autres choses sont incluses dans ces catégories en tant que parties annexes ou bien en tant qu'instruments. Dans le *sūtra* initial — remarque-t-il — l'existence de quatre sections a été suggérée. (Ce *Tantra*) procure "des fruits supérieurs à ceux des autres doctrines" : Il procure un type supérieur de délivrance dans la mesure où Il révèle des objets inaccessibles aux autres doctrines tout en permettant aussi d'atteindre tous ceux auxquels les autres doctrines donnent accès. "Le Maître du monde" est l'élève d'Ananta qui règne sur des mondes tels que la terre etc.

V. On commente les deux qualificatifs (utilisés par) le *sūtra* fondamental : "qui accomplit toutes choses" et "qui connaît toutes choses".

> Ā. 3. *La naissance du monde, son maintien, sa destruction, l'obscuration (des âmes) leur libération, tout cela, avec ses instruments et ses résultats, doit Lui être attribué.*
> 4. *Cet Auteur du monde, établi de par sa propre nature, doit nécessairement exister. Si (cet Auteur) était établi comme possédant un commencement il s'ensuivrait une régression à l'infini et la délivrance se produirait sans cause.*

V. La "naissance", c'est la succession incessante des diverses renaissances de ce "monde", c'est-à-dire de cette multitude de créatures vivantes munie des instruments requis pour l'expérience affective. Le "maintien" représente pour tout ce monde contraint par la volonté (du Seigneur) l'affectation déterminée de chacun à son domaine propre. La "destruction" est la reprise, la rétraction (de ces êtres) dans la matrice de l'univers. L'obscuration consiste en ceci que ne se perd pas l'expérience affective conforme (aux actes)[10]. A d'autres endroits on appelle cela "protection" (*saṃrakṣaṇa*). L'auteur du *Vārttika* a dit : "Chez les êtres incarnés, le fait que l'expérience affective — qui dérive normalement de leurs constructions mentales — ne fait pas défaut a été appelé "protection" ; c'est une régulation[11]". La "libération" désigne ici la Grâce en tant que sollicitude. Telle est la quintuple activité qu'il convient d'attribuer au suprême Seigneur. Il faut "savoir", c'est-à-dire comprendre, qu'elle est accompagnée de ses "instruments", les puissances, et de ses "résultats", expérience affective et délivrance.

Ce (monde) ne peut être l'œuvre de réalités non-pensantes, comme la *māyā* ou le *karman*. Il ne peut pas non plus être l'œuvre de l'homme car les puissances de celui-ci sont entravées par la souillure etc. Un auteur qui ne serait pas le Seigneur n'est pas davantage admissible. En effet, celui qui est capable d'accomplir création etc. possède nécessairement un savoir portant sur ces (opérations), parce qu'un effet quelconque manquera à être produit si une insuffisance, même partielle, apparaît au niveau des connaissances particulières qui se rapportent à l'effet désiré. Aussi, un Auteur du monde, omniscient et doué d'une activité universelle, établi de par sa propre nature, doit-il nécessairement exister. *Arvāksiddha* (litt. : "établi dans le sens descendant") signifie :

---

[10] Ceci n'est pas simplement un aspect particulier de l'opération par laquelle Śiva préserve l'ordre cosmique — à ce titre elle reléverait du "maintien" — mais aussi et surtout une modalité d'exercice de la "puissance d'obstruction" (cf. n. 3).

[11] *Parikalpanam* (C) ; (D) a simplement *paripālanam*, "préservation".

"établi comme possédant un commencement". Si l'on n'admettait pas cela (on serait conduit à un dilemme). Ou bien le pouvoir créateur de cet auteur procède lui-même d'une cause et il faut rechercher cette cause, puis la cause de cette cause et ainsi de suite indéfiniment ; ou bien cette puissance souveraine lui est échue de manière spontanée, sans cause, et alors, pour tous les êtres, la délivrance se produira "sans cause", sans dépendre d'aucun facteur particulier, ou bien ne se produira pas. On a dit :

"Ce qui est sans cause — ne dépendant pas d'autre chose — est tout aussi bien inexistant que toujours existant. Ou c'est sur la base d'une (réelle) dépendance qu'a lieu la production des choses en des circonstances déterminées".[12]

Le *sūtra* précédent n'avait fait que désigner la catégorie du Maître (relative à un Seigneur) connaissant et accomplissant toutes choses, éternellement immaculé et insurpassé, établi de par sa propre nature. Le présent *sūtra* la caractérise et, par la suite, elle sera examinée (en détail).

D. "Munie des instruments requis pour l'expérience affective" veut dire : "joints à un groupe de principes purs et impurs, munis d'instruments communs et particuliers, adaptés à l'expérience affective". Ils sont ou bien internes, particuliers, de forme subtile, ou bien communs, possédant la nature de ce monde-ci, des corps de ce monde-ci. La "naissance" est ici la production directe et indirecte, à partir du *bindu* et de la *māyā*, causes matérielles respectives, de principes purs et impurs. Les Vidyeśvara, préalablement à la manifestation de leur omniscience et de leur activité universelle, sont joints à des corps faits de *bindu*, propres à l'accomplissement de leurs tâches respectives. Quant aux troupes d'âmes liées, elles sont jointes à des corps "de ce monde", projetés par leurs actes et qui ont pour domaine (d'activité) les objets proches. Nous expliquerons que les Mantreśvara inférieurs sont affectés à leurs tâches propres à la faveur du surgissement de leur omniscience etc. et de leur association à *kalā* etc. Tout cela, le pur comme l'impur, doit être accompli par le suprême Seigneur, soit directement soit indirectement. On a dit : "C'est Śiva qui est réputé opérer sur la voie pure et Ananta sur (la voie) obscure".[13]

"Contraint par la volonté ...": il s'agit du monde évoqué précédemment et qui est entravé par la Puissance du Seigneur. "La matrice du monde" est formée par la *māyā* et le *bindu*. Nous expliquerons plus loin que des facteurs comme *kalā* etc. (se dissolvent) dans la *māyā* et des facteurs comme le "Pur Savoir" dans le *bindu*. Pour les troupes d'âmes liées la rétraction se ramène à une dissociation d'avec *kalā* etc. durant la dissolution cosmique. On dira :

---

[12] *Pramāṇavārttika*, III 35, éd. cit., p. 270.

[13] *Kiraṇāgama*, *vidyāpāda* III, śl. 27b. Formule très fréquemment citée par les commentateurs d'*Āgama* et auteurs de manuels.

"Ayant repris les instruments de l'expérience affective et les ayant résorbés dans leur cause (*matérielle*), Il investit celle-ci et les âmes (qu'elle contient) et Il s'y tient afin que (les créatures) trouvent le repos".

Pour les Vidyeśvara la délivrance se produit au moment de la rétraction cosmique, lorsque leur tâche prend fin. Dans le vénérable *Raurava* il est dit :

"Lorsqu'Ananta cesse (ses fonctions), ces grands régents cosmiques ont part à la condition suprême qui confère l'omnipotence".[14]

V. On se propose maintenant de caractériser la catégorie de l'âme liée.

> Ā. 5. *La conscience, sous forme de connaissance et d'activité,*
> *est présente dans l'âme, partout et toujours, car, d'après les*
> *textes révélés, elle est universelle dans l'état de délivrance.*
> 6. *Elle est considérée comme entravée par Lui car, tout en*
> *étant réellement existante, elle ne se manifeste pas. Aussi,*
> *jusqu'à l'heure de la délivrance, l'âme doit-elle être régie par*
> *Celui dont l'énergie ne subit pas d'éclipse.*

V. Cette conscience, qui a pour essence la connaissance et l'activité, réside dans l'âme. Nous poserons, en réfutant le système *Cārvāka*, qu'elle n'est pas quelque chose d'inhérent au corps. Et elle y est "toujours" présente, pas seulement dans l'état de délivrance. Dans cet état de délivrance il n'y a pas — comme le voudrait le *Vaiśeṣika* — absence de conscience. Nous réfuterons plus loin ces vues qui assimilent la délivrance à un état d'inconscience. Cette conscience, qui a pour essence la connaissance et l'activité, est "universelle". Elle n'est pas — comme le croient les *Jaina* — dépourvue d'omniscience parce que coextensive au corps. En effet, dans le chapitre consacré à la catégorie de l'âme liée, nous démontrerons son omniprésence. C'est que "les textes révélés" nous indiquent que la conscience est universelle dans les âmes délivrées. Et il ne convient pas de dire que cette qualité est produite en elles au moment même de la délivrance car, dans le chapitre consacré (notamment) à la doctrine de la préexistence des effets (*satkāryavāda*), nous expliquerons que c'est quelque chose de déjà existant qui est ici "produit".

— Mais la méthode de concordance et de différence ne nous interdit-elle pas de poser la réalité d'une telle conscience universelle dans l'état de transmigration ?

---

[14] Cf. *Raurava*, éd. crit. I, p. 14, n. 6.

En effet, les textes révélés ne nous enseignent sa réalité que pour le seul état de délivrance et, antérieurement (à la délivrance) on ne la perçoit pas !
— C'est pour réfuter cette objection que (le *sūtra*) ajoute : "car, tout en étant réellement existante, elle ne se manifeste pas". Certes, dans l'état de transmigration, on ne perçoit pas une conscience de ce type mais cette non-perception peut s'expliquer autrement. En effet, une non-perception provoquée par l'absence des conditions de la manifestation ne permet pas de conclure à l'absence de la chose (non perçue) ; (seule) le permet la non-perception qui se produit en dépit de la présence[15] de ces conditions. Cette conscience universelle, bien que réellement existante, ne se manifeste pas. On en déduit qu'elle est contrecarrée par quelque facteur. C'est pour cette raison que l'âme, jusqu'à sa délivrance, doit être régie par Celui dont les capacités naturelles ne sont pas occultées.

D. "Quelque chose de déjà existant est ici produit" : on objectera que, dans ces conditions, (la conscience) sera seulement potentielle dans l'état de transmigration et ne se manifestera que dans l'état de délivrance et que nous commettons ainsi l'erreur d'admettre une évolution réelle (*pariṇāmitvam*). Mais il n'en est rien : on s'est exprimé ainsi en fonction de la simple similitude consistant dans l'existence (dans l'une et l'autre hypothèse) d'une manifestation. Cependant, absolument parlant, la conscience est universellement présente, sans restriction ; elle devient manifeste à la faveur de la disparition de la souillure. C'est dans le contexte même de cette objection que (le commentaire) déclare : "pour le seul état de délivrance ... etc.".

V. Après avoir ainsi exposé la seconde catégorie on entreprend de caractériser la troisième.

> Ā. 7. *La "couverture", la force du Seigneur, le* karman,
> *l'effet de la* māyā *forment le quadruple réseau de liens. En bref,*
> *leurs fonctions ont été mentionnées à l'aide de ces noms mêmes.*

V. La souillure, par nature impure, recouvre largement (*prakarseṇa ācchādayati*), cache, dans les âmes, la connaissance et l'activité ; aussi appelle-t-on "couverture" (*prāvṛti*)" cette impureté congénitale". Le "Seigneur" (*Īśa*) est tel parce qu'Il régit (*īṣṭe*) librement. Sa puissance de blocage (*rodhaśakti*) forme le second lien. On dira plus loin :

---

[15] D'après (D) : *sati vyañjake* ; le texte de (C) est corrompu ici sur deux lignes.

"Sur elles (règne), la puissance (de blocage) du grand Seigneur, bienveillante dispensant la Grâce à tous les êtres. C'est seulement parce qu'elle se conforme aux caractéristiques (des liens) qu'elle est appelée métaphoriquement "lien".

Ceux qui désirent obtenir un résultat agissent ; aussi parle-t-on d'"acte" (*karman*). Celui-ci est sans commencement car il est impossible d'apercevoir son origine dans le passé. En effet, c'est un être pourvu d'un corps qui accomplit des actes mais ce corps est lui-même obtenu grâce à d'autres actes. Et ceux-ci ont été eux-mêmes accomplis à l'aide d'un autre corps, lui-même issu d'un acte. Tel est le troisième lien. On parle de *māyā* parce que, lors de la dissolution cosmique, le monde entier trouve place (*māti*), en elle, sous forme potentielle et parce que, lors de la création, il passe à la manifestation (*vyaktiṃ yāti*). Il est dit dans le vénérable *Saurabheya* :

"Lors de la grande dissolution les effets, sous leur forme potentielle, s'abîment en elle. Lors de la création ils passent à la manifestation".

Avec ses effets, *kalā* etc., le quatrième lien est également sans commencement. De ces liens, ainsi constitués, on parle en bref comme d'un réseau. Ils ressemblent en effet à un réseau par leur capacité à entraver les pouvoirs naturels (des âmes). Les fonctions correspondant aux propriétés de ces (liens) ont été indiquées "à l'aide de ces noms mêmes", c'est-à-dire qu'elles ont été désignées de leurs noms propres, en conformité avec leurs natures respectives. Néanmoins, quand l'occasion s'en présentera, on les expliquera (en détail).

D. "Par nature impure ..." : la souillure, comparable à la paille et à la "barbe" (des céréales)[16], est sans commencement. A la différence de la connaissance et de l'activité, elle ne constitue pas la nature propre de l'âme. "Le second lien" est la puissance (du Seigneur) qui, parce qu'elle se conforme aux caractéristiques du lien, est appelée métaphoriquement "lien". Mais elle n'en est pas un au sens primaire du terme. Le commentaire expose cela à l'aide d'un texte faisant autorité : "On dira plus loin...".

— Mais l'asservissement existe aussi au niveau de la voie pure ! Comment peut-on dire alors que c'est accompagnée de ses effets, *kalā* etc., que (la *māyā* forme le quatrième lien) ?

— Il est vrai que l'âme associée à cela (la *māyā* pure ou *bindu*) est, par comparaison avec la délivrance suprême, encore asservie. Mais nous aurons à qualifier cet état de "délivrance inférieure" en ce sens qu'il est cause de l'obtention (par les âmes) du statut de Vidyeśvara etc. Aussi a-t-on pu ici, sans contradiction, ne pas mentionner (la *māyā* pure) au nombre des liens.

---

[16] Ou peut-être "à la balle et au son".

"Leur capacité à entraver..." : ils empêchent, en effet, (les âmes) d'accéder à l'omniscience et à l'activité universelle. "En bref" : le sens est qu'une énumération détaillée est impossible à cause de l'infinité des pouvoirs de la souillure, des actes propres à chaque individu, des effets de la *māyā*, tout cela étant à la fois commun, particulier, et des deux espèces. "Les fonctions..." comprennent l'occultation de la forme propre (de l'âme), la "préservation", la production des fruits (des actes), celle du corps et des organes sensoriels etc.

V. On conclut maintenant sur les trois catégories.

> Ā. 8. *C'est ainsi que dans les sections du comportement, du* yoga *et du rituel on exposera la répartition des trois catégories que la section initiale présente (ensemble).*

V. Ainsi, les trois catégories présentes dans la section de la connaissance seront "réparties", distinguées les unes des autres, par les trois autres sections. Dans chaque section la distinction se fera selon la séquence : "le Maître, après avoir ainsi détruit les liens, procure aux âmes liées la délivrance".

On indique maintenant quels sont les fruits de (cette discrimination des catégories).

> Ā. 9. *Le fruit de cette répartition est la délivrance et, secondairement, la jouissance. L'une et l'autre se subdivisent en inférieure et supérieure, de multiples manières.*

V. De cette "répartition", de cette distinction, la délivrance est le fruit. La jouissance l'est aussi mais "secondairement", parce que produite en concomitance, comme on l'indiquera. Grâce à des (rites), comme l'initiation "*bhautikī*", la délivrance suprême vient couronner la jouissance des choses désirées.[17]

---

[17] L'initiation *bhautikī* correspond à l'esprit du "chercheur de jouissance" (*bubhukṣu*), pratiquement identifiable au *sādhaka* (cf. le commentaire d'Aghoraśiva sur *Ratnatraya*, 6). C'est une forme modifiée de la *nirvāṇadīkṣā* où l'on tient compte des vœux particuliers du disciple. Par exemple, on récitera les *mantra* dans un ordre "descendant" (au lieu de l'ordre "ascendant" qui est la règle pour les *mumukṣu*), on laissera volontairement intact une partie du *karman* accumulé etc. Détails in H. Brunner, *Le sādhaka...*, op. cit., p. 414-421. Voir également *Mṛgendra, kriyāpāda* VII et début de VIII.

C'est ainsi que la *Rudrasaṃhitā* proclame :

"Purifiés par l'initiation, ayant pris naissance dans les cercles de *Gaṇapati* et des Maîtres, rendus parfaits par des Mantra, leurs corps éblouissants comme le disque du soleil levant, entourés de myriades de femmes divines, ils goûtent longtemps les objets de jouissance. Enfin, leurs désirs apaisés, ils ont part à la condition suprême appelée "séjour de Śiva".

Jouissance et délivrance se subdivisent en inférieure et supérieure de multiples manières. La jouissance d'ordre supérieur consiste à régner sur divers mondes pourvus de splendeurs variées et qui s'étagent sur la voie qui va des enfers à *kalā.* La jouissance d'ordre inférieur consiste à être un simple habitant de ces mondes. De même, la délivrance d'ordre supérieur consiste à devenir semblable à Śiva, et celle d'ordre inférieur à partager la condition des divers Mantreśvara. Nous montrerons plus loin comment ces (quatre grandes classes) se subdivisent à leur tour de multiples manières.

D. "De cette distinction la délivrance est le fruit" : la délivrance se réalise progressivement par la connaissance de cette répartition (des catégories) et par la mise en application (de cette connaissance). "Produite en concomitance" : dans l'initiation *bhautikī*, c'est immédiatement à la suite de la jouissance que se produit la délivrance et c'est pourquoi la jouissance aussi est désignée par "le fruit". Cela revient à dire ceci : seule la délivrance est proprement le fruit de l'initiation mais il en va de la jouissance comme des oiseaux qui bénéficient de l'action de celui qui arrose un arbre (en venant boire à son pied l'eau qui n'a pas pénétré dans la terre). Ceci est produit par son association à la pensée qui qualifie (pour la délivrance) obtenue par la voie de l'initiation.

V. L'ascète prend maintenant la parole, désireux qu'il est de savoir en quoi la connaissance relative au suprême Seigneur se distingue des autres systèmes.

> Ā. 10. *Dans les doctrines du* Vedānta, *du* Sāṃkhya, *du Jaïnisme, du* Vaiśeṣika *etc. il est aussi question de la délivrance et des moyens de l'obtenir. Qu'est-ce donc qui fait la supériorité de la Tradition* śaiva ?

V. Il s'agit (ici) des enseignements du *Vedānta*, tels que les présentent les *Upaniṣad* et autres (textes), du *Sāṃkhya* ou de la doctrine des soixante (catégories),[18] de la doctrine de la "triade irréprochable" où les *Arhat* associent l'être et le non-être, des œuvres de Kaṇāda traitant de catégories comme la substance etc... Le terme "etc" implique qu'il est fait allusion aussi aux doctrines bouddhiques. Puisque ces doctrines proposent une délivrance avec les moyens d'y parvenir on demande en quoi la tradition *śaiva* leur est supérieure. Cette question est posée par l'ascète (encore) hésitant et désireux de connaître cette supériorité. Sa question ne procède pas d'une totale incertitude. Au début, en effet, il a commencé à écouter dans la conviction qu'une supériorité (de la doctrine *śaiva* sur les autres) devait nécessairement être assumée. Enfin, sa question ne procède pas d'une opinion contraire qu'il partagerait. En effet, nous savons déjà que ces ascètes, précisément parce qu'ils ont demandé à être instruits dans la doctrine *śaiva*, n'ont pas foi dans les autres systèmes. Etant donné que l'auteur (des *sūtra*) réfutera plus loin, quand l'occasion s'en présentera, le type de délivrance et les moyens d'y parvenir enseignés par tel ou tel système, on ne prend pas la peine de les examiner (ici) un par un.

---

[18] C'est le *Ṣaṣṭitantra*, forme archaïque du système Sāṃkhya (cf. M. Hulin,

D. La question procède ici du désir de savoir en quoi consiste la supériorité (de la doctrine *śaiva*) et elle est posée dans le contexte d'une discussion sur la jouissance et la délivrance. Le mot "délivrance" désigne aussi indirectement la jouissance.

V. Et voici la position définitive :

> Ā. 11. *Les auteurs (de ces traités) n'étaient pas omniscients et c'est pourquoi ils ne présentent pas clairement l'ensemble des réalités. Il en va de même des moyens et des fruits. Tout cela est présent, sous une forme supérieure, dans la doctrine* śaiva.

V. Ces "auteurs" sont Hiraṇyagarbha etc. ainsi que Kaṇāda, Patañjali, Kapila etc. Ceux-ci, n'étant pas omniscients, sont considérés comme inférieurs. Ils ne saisissent pas cet ensemble des réalités qui, tout en étant connaissable par la logique et la Tradition, passe la sphère de leur compréhension. On a dit :

"Ceux qui parlent de la nature propre des choses, de l'Esprit et du non-manifesté, de l'acte, du Temps, du Soi, se font une fausse conception de la délivrance, faute d'avoir connu le suprême Seigneur".

Sāṃkhya Literature, Wiesbaden, 1977, p. 137). La leçon de (D) *catuṣṣaṣṭitantra* fait peut-être référence aux 64 *Tantra* traditionnels de l'école *śākta*, mais ceci est incohérent avec la mention — absente en (C) — de l'école *Sāṃkhya* dans la même phrase.

De même : "Quelle raison y a-t-il d'affirmer : "le Bouddha est omniscient mais non Kapila" ? Ou bien, si les deux sont omniscients, pourquoi divergent-ils ?"[19].

C'est pour avoir été composés par de tels auteurs que ces traités ne présentent pas clairement l'ensemble des réalités. Le sens est que les catégories de l'âme liée, du Maître, du lien, ainsi que la délivrance, n'y sont pas présentées clairement. Quant aux "moyens" — connaissance de la distinction entre Esprit et Nature, réalisation du fait que toutes choses sont dépourvues de Soi, méditation répétée de l'absence de dualité au sein du *Brahman* — et aux "fruits", obtention du ciel et délivrance, tout cela est pareillement faux parce qu'insoutenable, ainsi qu'on l'exposera dans les divers cas.

La présente doctrine l'emporte ainsi sur celles-là dans la mesure où tous ces éléments s'y retrouvent mais "sous une forme supérieure". Parce que (cette doctrine) a été proclamée par le suprême Seigneur, qui transcende les catégories de l'âme liée et du lien, qui est insurpassé, l'excellence de son Auteur se retrouve dans les moyens qu'elle met en œuvre, initiation etc., moyens dont on constate la parfaite efficacité. On observe ainsi que même un homme accablé d'un péché (aussi grave) que le meurtre d'un brahmane peut en être délivré par l'initiation. Par là est établie la disparition du pouvoir d'entraver détenu par les liens, au sens où l'on parle de la neutralisation des propriétés mortelles d'un poison. On a dit :

"Le meurtrier d'un brahmane obtient, grâce à l'initiation, un état de pureté (attesté par l'épreuve de) la pesée. C'est essentiellement à partir de cette notion qu'il faut comprendre la disparition du lien, à la manière de l'extinction (des pouvoirs) d'un poison."[20]

Quant au fruit, il est ici supérieur à celui qui est attesté dans les autres doctrines et qui comporte (un certain type de) jouissance et de délivrance. Il est dit, en effet, dans le *Mataṅga* :

"Purifiés par l'*Agnihotra*, par le jeûne selon les phases de la lune etc., ils se réjouissent dans les trois mondes, juchés sur des chars de triomphe."[21]

"Ayant accompli cent sacrifices, ils atteindront le séjour d'Indra, selon la règle".

---

[19] Attribué à Kumārila Bhaṭṭa par la *Sarvajñasiddhi* de Ratnakīrti (d'après N. R. Bhatt, éd. crit. du *Mataṅga*, p. 67. n. 18).

[20] *Tattvasaṃgraha*, 36. On commence par établir, à l'aide de pierres etc., la tare exacte du disciple. Ensuite, après la cérémonie d'initiation, on le repèse. Si les pierres sont désormais plus lourdes que lui, cela signifie que sa souillure a diminué dans l'opération ! (D'après une note de (C), p. 63).

[21] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XXVI, śl. 11, éd. cit., p. 559.

"Ce séjour des dévôts de Śiva, quand bien même ces grandes âmes l'auraient obtenu par des (moyens) d'une correction (rituelle) douteuse,[22] (les non-initiés) ne sauraient le gagner — ô excellent ascète — même par mille sacrifices".

La délivrance promise par cette doctrine est "suprême" en ce sens qu'elle est hors de portée de toutes les autres doctrines. En effet, la "délivrance" enseignée par les autres doctrines n'est qu'un semblant de délivrance puisque leurs auteurs, affectés de la souillure, ne sont pas omniscients. Il est dit dans le vénérable *Bhārgavottara* :

"Les hommes que les autres doctrines considèrent comme délivrés — à cause de l'épuisement, chez eux, du mérite et du démérite — sont appelés (ici) des Rudra" ; ils sont exempts des trois *guṇa*".

D. A partir de "Ces auteurs" le commentaire expose la conclusion définitive.
— Des doctrines comme celles de Kaṇāda et d'autres, peuvent être fausses. Elles procèdent, en effet, d'un auteur lequel peut (en tant que tel) être supposé manquer d'autorité. Mais comment peut-on soupçonner de fausseté des doctrines telles que le *Veda* ? Leur autorité n'est pas sujette aux défauts liés à l'existence d'un auteur puisque, précisément, elles n'en ont pas!
— A cela le commentaire fait la réponse suivante : on admet que tout assemblage, par exemple une étoffe, requiert un auteur ; on établit ainsi que le *Veda*, a une origine humaine et que sa fausseté est possible. Quant à l'auteur du *Veda*, c'est Hiraṇyagarbha. Certains maîtres, également ont dit :

"Hiraṇyagarbha, Kapila, Matsyendra (sont les auteurs respectifs) du *Veda*, du *Sāṃkhya*, de la doctrine *Kaula*".

Ces doctrines admettent l'instantanéité de l'Esprit, ou son caractère non-pervasif, ou sa pureté essentielle. Elles font du Maître la cause matérielle, dénient tout pouvoir au lien, conçoivent la délivrance sous les espèces d'un retour à la Nature primordiale[23] ou d'une extinction de la conscience.

Dans l'expression "obtention du ciel et délivrance" le terme "délivrance" (déjà employé précédemment) ne constitue pas une (véritable) répétition. Il était question, tout d'abord, de la fausseté de ces (types de) délivrance mais, ici, il s'agit des moyens proposés pour y parvenir.

---

[22] Cette surprenante affirmation doit sans doute être comprise comme une sorte d'*arthavāda*, une louange hyperbolique de l'excellence de la doctrine *śaiva*.

[23] La "dissolution dans la Nature" (*prakṛtilaya*) n'est, selon le Sāṃkhya, qu'une forme inférieure de délivrance, celle qu'obtiennent ceux qui ont maîtrisé leurs passions mais sans pour autant accéder à la connaissance discriminatrice (cf. *Sāṃkhyakārikā*, 45 et le commentaire de Gauḍapāda).

— Mais pourquoi la doctrine *śaiva* ne serait-elle pas elle-même fausse ? Elle (aussi) procède d'un auteur dont il est loisible de penser qu'il n'est pas digne de confiance !
— Sur ce point on répond que toute tromperie est impossible de la part du suprême Seigneur qui est suprêmement digne de confiance. On a dit :

"Les bouddhistes s'arrêtent à la *buddhi*, les *Jaina* aux *guṇa*, les connaisseurs du *Veda* au *puruṣa*, les adeptes du *Pāñcarātra* au non-manifesté".[24]

V. On va maintenant indiquer ce qu'il en est de cette fausseté des autres doctrines.

> Ā. 12a. *Il n'existe, selon les textes du* Vedānta, *qu'un seul Soi. On le connaît à travers ses manifestations, pensantes et non-pensantes.*

V. Des textes de la Révélation (védique) tels que : "Le Soi est à lui seul le monde entier" ou : "Unique régisseur, âme intérieure à tout être, qui rend multiple sa forme une"[25] (enseignent) que le Soi suprême, assumant une nature qui consiste à manifester et à celer toutes les réalités particulières, pensantes ou non-pensantes, puissant de par la possession plénière des six qualités auspicieuses, libre, transmigre tout en étant unique. Il se conforme à des natures autres que la sienne propre et qui consistent dans les différences représentées par les conditions extrinsèques caractéristiques des divers esprits empiriques (*manas*). Correctement compris, il procure le bonheur céleste ; telle est la conclusion des tenants du *Vedānta.*

Lorsque les conditions extrinsèques possèdent la nature du *sattva*, le Soi est, en quelque sorte, apaisé. Lorsqu'elles abondent en *rajas*, le Soi est, en quelque sorte, passionné. Lorsqu'elles consistent en *tamas*, qui a la nature de l'ignorance, le Soi est, en quelque sorte, hébété. Mais rien n'existe à part de ce Soi. Seul est réel ce (Soi) qui se présente dans tel ou tel état de diversité.[26] C'est illusoirement, comme la lune, qu'il apparaît dédoublé. C'est ainsi que le respectable Bhartṛhari a déclaré :

---

[24] Strophe très souvent citée (avec de nombreuses variantes) par les commentateurs d'*Āgama* et les auteurs de manuels *śaiva* (cf. SP III, p. 552-553 et notes).

[25] *Kaṭhopaniṣad*, V 12 (Trad. L. Renou), avec la leçon *rūpam*, meilleure que *viśvam* qui est commun à (C) et à (D).

[26] En adoptant la leçon de (C) : *avasthiteḥ satyatvāt.*

"De même qu'un homme affecté d'un défaut de vision (*timira*) considère cet espace immaculé comme empli de particules variées, de même ce *Brahman* éternel et dépourvu de modifications est, pour ainsi dire, souillé par la nescience et il assume une diversité de formes".

Ainsi le *Brahman* supérieur, non différencié, possède la nature du Soi suprême, tandis que les esprits empiriques entrent en conjonction avec le plaisir et la douleur, qualités du monde de la transmigration. Mais il en va du Soi suprême comme du soleil reflété dans les eaux : bien qu'indifférencié, il apparaît comme différencié à cause des conditions délimitantes extrinsèques. C'est ce qu'enseigne la Révélation : "De même que le soleil lumineux, qui est un, épouse les divers aspects des eaux (où il se reflète), de même, à cause des conditions délimitantes extrinsèques, le Soi non-né,[27] divin, se démultiplie à travers les corps".

D. Maintenant, voulant faire éclater la fausseté des autres doctrines, on commence par s'attaquer au *Vedānta* que l'on présente à l'intérieur d'un demi-*śloka*. Selon cette doctrine, le caractère pervasif du Soi entraîne l'impossibilité pour toute chose — fût-elle aussi ténue qu'un atome — de ne pas être pénétrée par lui. Si cela était possible, alors, la forme propre et les qualités de cette chose n'étant pas pénétrées par le Soi, le caractère pervasif de ce dernier ne serait pas établi. En particulier, à l'intérieur de ce monde de la transmigration qui est unique, il n'y a pas place pour une multiplicité de Soi pervasifs. Le fait qu'une étoffe, par exemple, occupe un certain lieu exclut la présence en ce même lieu d'une autre étoffe. Donc seul existe le Soi suprême, unique.

— Mais alors comment s'effectue la différenciation des formes individuelles, telles que celles de Devadatta ou de Yajñadatta ?

— On répond à cela à partir de : "Il se conforme...". A cause de la nescience (le Soi) apparaît nous une forme fausse, celle où, comme dans le sommeil, il revêt une multiplicité d'aspects ; il se présente sous la forme des âmes individuelles en fonction de l'infinie diversité des corps depuis ceux des animaux grands ou petits. Dans le rêve, en effet, (le Soi) apparaît sous l'aspect[28] d'une multiplicité infinie de sujets différents. Ainsi ce Soi est-il établi, tant par la Révélation que par le raisonnement, comme présentant la (simple) apparence de la dualité, à la manière de la lune dédoublée. Il est réputé — une fois correctement compris — procurer le salut.

---

[27] Ou "ignorant", *ajña* (C). Voir Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, III 2 18.

[28] En corrigeant le second *prakāśa* en *prakāra*.

V. Cela ne tient pas car...

> Ā. 12b. *Tout cela est pure assertion. Cette thèse, sur quoi se fonde-t-elle ? Ici, en somme, le Soi — qui est le moyen de connaissance droite — devient (en plus) l'objet à connaître.*

V. Si vous vous contentez d'accepter cette thèse en disant : "Qu'il en soit ainsi !" et sans examiner les arguments pour ou contre elle, très bien !, mais alors cette thèse ne fera pas autorité. C'est pourquoi on demande ici : "Cette thèse, sur quoi se fonde-t-elle ?". Seule, en effet, une thèse fondée sur un moyen de connaissance droite est capable d'établir tel ou tel objet connaissable et il ne peut en aller autrement.
— Mais on a indiqué que le moyen de connaissance droite utilisé ici était la Révélation védique !
— On répond à cela à partir de : "Ici, en somme, le Soi...". S'il existe un moyen de connaissance droite il est irréel parce que, absolument parlant, seul le Soi suprême existe. Connaître grâce à un tel moyen de connaissance droite équivaut à discerner à l'aide d'une lampe imaginaire des objets placés dans une profonde obscurité. Ou bien ce moyen de connaissance droite est réel ; alors il n'est autre que le Soi suprême assumant la condition d'objet connaissable. Un moyen de connaissance droite n'est tel, en effet, que dans la mesure où il est employé à discerner un objet connaissable. Autrement il ne mérite pas ce nom.

D. On introduit le *sūtra* qui apporte la conclusion définitive, à savoir : "Ni l'unicité du Soi ni la délivrance produite par la connaissance de ce Soi ne sont possibles".
— Mais une raison a bel et bien été apportée, à savoir le caractère pervasif (du Soi) !
— Cette thèse n'est pas recevable, démentie qu'elle est par l'universelle présence du caractère opposé (à celui dont la thèse fait état). Un sujet pervasif (*vyāpaka*) est établi en tant que tel dans la mesure où il pénètre un objet capable de l'être (*vyāpya*) — c'est le cas, par exemple, de la lumière solaire par rapport à la terre, aux montagnes etc. — mais non dans la mesure où il demeure enfermé en lui-même. Dans ce dernier cas, en effet, il y aurait régression à l'infini[29].

---

[29] Le postulat implicite du commentaire est ici que "l'être diffusé dans..." est une activité qui, en tant que telle, requiert un sujet et un objet. D'où la contradiction d'un Soi diffusé en lui-même et la nécessité, pour résoudre cette

Ainsi la réfutation de la dualité est-elle elle-même réfutée, précisément par ce fait qu'un sujet pervasif est établi. Quant à la réponse selon laquelle il n'y a pas place pour un second sujet pervasif dans un monde déjà pénétré par un premier (sujet pervasif), à la manière d'un lieu déjà occupé par une étoffe, elle ne vaut que pour les choses pourvues d'une forme matérielle solide (*mūrtānām*) et non pour les autres. Ainsi, à l'intérieur d'une maison, la fraîcheur, la fumée, la lumière (sont-elles partout présentes en même temps). Il n'y a pas d'obstacle à cela.

Quant à mettre au compte de la nescience la (fausse) apparence de dualité, il ne faut pas y songer car cela contredirait la non-dualité. Dans la mesure même où l'on admet que la nescience représente ce que la science doit écarter on en fait quelque chose de différent de la science.

— Mais seule la science est réelle, non la nescience!

— Dans ce cas, la nescience, irréelle comme les cornes du lièvre, sera éternellement supprimée et les moyens proposés pour la supprimer comme : "Il faut connaître le Soi, y réfléchir, méditer sur Lui... etc.[30]" seront sans objet, exactement comme le seraient des moyens destinés à supprimer les cornes du lièvre. On ne saurait objecter ici que (la nescience) sera le moyen utilisé pour réaliser le Soi car le lien fait de nescience est irréel, absolument parlant, et ainsi le Soi est (toujours) réalisé par la science. Ce moyen sera inutile comme la lumière en un lieu où l'obscurité est absente. Ainsi réfute-t-on l'unicité du Soi (prétendument) établie par le raisonnement.

On en vient alors à la thèse selon laquelle l'unicité (du Soi) serait établie à partir du *Veda* et c'est à propos de cette Révélation prise comme moyen de connaissance droite qu'on l'attaque. A partir de : "S'il existe...etc." on commente la conclusion définitive apportée par le *sūtra*. Voici ce que (le commentaire) veut dire : il y a dans le *Veda* des textes qui enseignent la dualité et ceux qui enseignent la non-dualité ont en fait un objet différent ; si, néanmoins, considérant que cette Révélation joue un rôle utile aussi en tant que moyen de connaissance droite, on admet l'autorité du *Veda*, ce moyen sera réel ou irréel. S'il est réel la non-dualité est en défaut et, s'il est irréel, il ne peut pas jouer son rôle de moyen de connaissance droite.

V. Que s'ensuit-il ? Qu'y a-t-il encore ?

---

contradiction, d'un second Soi jouant le rôle de "celui qui est diffusé" dans le premier etc.

[30] Citation approximative de *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, II 4 5.

> Ā. 13b. *Là où cette dyade est présente, elle devient un ensemble de quatre éléments. C'est la ruine de la non-dualité, à moins qu'on n'abandonne tout moyen de connaissance droite.*
> Ā. 14a. *(En découlent) également l'identité des expériences affectives et l'absence de délivrance, conséquences toutes deux inacceptables pour les partisans du Soi.*

V. Là où existe la dualité du moyen de connaissance et de l'objet à connaître une autre dualité s'y ajoute, celle du sujet connaissant et de l'activité de connaissance, ces termes étant interdépendants. En l'absence d'un sujet connaissant, moyens de connaissance et objet connaissable ne produisent jamais rien : lorsqu'il s'agit d'obtenir la production d'un effet, l'instrument et l'objet sur lequel porte l'opération sont tous deux tributaires d'un agent. Quant à la connaissance — en tant que processus actif — la méthode de concordance et de différence permet de la poser comme distincte (des autres termes). Ce sont donc quatre éléments qui devront nécessairement exister. Akṣapāda a dit : "Ces quatre termes épuisent l'essence de la réalité".[31]

Que (s'en suit-il) encore ? "la ruine de la non-dualité". Cette ruine est virtuellement acquise lorsqu'on admet le commerce des moyens de connaissance et des objets connaissables. Vous réfutez donc votre propre thèse. Cependant, si l'on écarte (une telle relation), il n'y a plus de moyens de connaissance droite. De (la non-dualité) découlent encore deux conséquences malheureuses pour les partisans du Soi : l'identité des expériences affectives et l'absence de délivrance. Tout partisan du Soi, s'il tient à ne pas contredire la perception, doit nécessairement admettre cette diversité des expériences affectives (individuelles) qui est un fait d'expérience. Et il lui faut aussi admettre la (possibilité) pour les âmes d'accéder à la délivrance, car c'est en vue du bonheur suprême qu'on entreprend l'étude des traités. Mais (le partisan du Soi) pourra difficilement éviter de conclure à l'identité des expériences affectives. Des textes comme : "Omniprésent, Il n'assume ni mal ni bien" ou : "Il n'y a pas de condition d'agent, pas d'actes"[32] impliquent l'absence d'actes qui, en introduisant une détermination particulière des expériences affectives par le jeu d'une détermination particulière des renaissances, seraient susceptibles de produire une diversité de fruits. C'est seulement dans l'hypothèse d'une (réelle) multiplicité des âmes que la diversité des expériences affectives prend sens. On dira alors : "un tel est heureux, un tel est malheureux...etc.". D'autre part, si la délivrance se ramène à une absorption dans ce Soi suprême, dépourvu de parties, duquel a surgi la vie régie par la transmigration, alors ce surgissement se produira à nouveau et de nouveau la délivrance. Mais on n'a là qu'un mouvement de va-et-vient qui n'est pas la délivrance. C'est ainsi que le respectable maître Avadhūta déclare :

---

[31] *Nyāyasūtrabhāṣya* de Vātsyāyana (Introduction).

[32] *Bhagavadgītā*, V 15 et V 14.

"Dans votre système, ces délivrances, même produites par la connaissance de la réalité suprême, restent aussi vaines que des sillons tracés dans l'eau".

Ainsi, comme il n'y aura pas de (véritable) délivrance, les moyens indiqués pour y parvenir : "C'est le Soi, en vérité, qu'il faut écouter, qu'il faut penser, qu'il faut méditer"[33] ne servent à rien. De plus, il est acquis que ce Soi suprême sera à la fois pensant et non-pensant puisqu'il est cause de la production de ce monde à la fois pensant et non-pensant et que les effets se conforment universellement à la nature propre de leur cause. On a dit :

"Des existences, selon qu'elles présentent telle forme ou ne la présentent pas, sont issues d'une cause qui présente elle-même cette forme ou, au contraire, d'une cause qui ne la présente pas".[34]

Or la présence simultanée, dans le Soi suprême, du pensant et du non-pensant, réalités aussi opposées que l'existence et la non-existence et qui ne s'imposent chacune qu'en supplantant l'autre, est impossible. C'est ce que déclare le respectable Kheṭakanandana :

"Deux déterminations opposées, simultanément présentes dans le même sujet, se détruisent mutuellement et provoquent ainsi leur propre disparition".[35]

Comme le Soi, d'autre part, est dépourvu de parties, il ne peut être partiellement pensant et partiellement non-pensant. Si on le suppose composé de parties, alors, à la manière d'un mur ou d'un grenier, il sera un effet et perdra sa nature de cause. De plus, toute cause matérielle, telle la glaise etc., est non-pensante. Le Soi suprême, s'il est cause matérielle, sera donc non-pensant et, s'il est pensant, il ne sera pas cause matérielle.

— Eh bien, admettons qu'il soit non-pensant! Quel inconvénient à cela ?

— La cause des réalités pensantes sera elle-même non-pensante! Quelle étrange affirmation! De plus, si on le suppose privé de pensée, il ne sera pas capable de produire par lui-même ses propres effets, au même titre qu'une motte de glaise, par exemple, qui serait privée du contrôle d'un agent intelligent. Quant à ces soi individuels, sujets de l'expérience affective, établis en tant que sujets à partir de leur propre conscience, et qui sont réputés être issus du Soi suprême, ils seront nécessairement, en tant que produits, comparables (sous ce rapport) à des cruches, non-pensants. Ainsi s'avère insoutenable cette doctrine du Soi suprême et sans second, car elle tombe sous le coup de multiples objections.

---

[33] Même citation que (30) mais exacte.

[34] *Pramāṇavārttika*, II 251a, éd. cit., p. 176. Il convient, en (D), de corriger *tad etad* en *tadatad.*

[35] *Mokṣakārikā*, 21b-22a. Kheṭakanandana est un autre nom de Sadyojyoti.

D. A partir de : "Que s en suit-il ?" on attire l'attention sur un autre défaut. On insiste sur cette conséquence malheureuse qu'est l'identité des expériences affectives. Mais, remarque (le commentaire), dès lors qu'on admet la diversité de ces expériences, la pluralité des soi (individuels) est chose acquise. L'expérience affective, en somme, consiste à éprouver le plaisir et la douleur. C'est ainsi qu'on a dit : "L'expérience affective est cette sensation éprouvée par l'homme et qui se caractérise par le plaisir, la douleur etc.". C'est donc à partir de la diversité des expériences affectives que l'on établit la pluralité des soi individuels. En d'autres termes, de même que l'unicité du Soi suprême est établie à partir de sa propre conscience en tant que sujet pensant, de même la pluralité des soi individuels est établie à partir de la diversité de leurs expériences respectives. Tout ce qui est établi à partir de sa propre expérience est réel, ainsi l'unicité du Soi suprême. Donc la pluralité des soi individuels, établie à partir de leur propre expérience, est réelle. Ainsi réfute-t-on la non-dualité. Et il ne faut pas dire que cette raison (*hetu*) est mal assurée d'où l'on conclut que le soi personnel (*svātmā*) apparaît capable d'inférer l'existence d'autres soi (semblables à lui).

— Mais la perception, ayant pour domaine ce qui est réellement existant, ne peut pas appréhender une différence car cela supposerait l'appréhension de l'absence de (ce qui constitue) l'un des termes dans l'autre! On a dit : "Les sages ont posé la nature affirmative — et non pas négatrice — de la perception".

— Cela ne tient pas car cette absence de (la forme propre) de l'un des termes dans l'autre suppose leur différence déjà établie. Autrement, la confusion régnerait et l'on pourrait dire : "Que celui qui désire de l'eau se dirige vers le feu!"

A partir de : "Si la délivrance se ramène... etc." on insiste sur cette conséquence malheureuse (de la non-dualité) qu'est l'impossibilité de la délivrance. L'incohérence dans la (conception de) la délivrance se répercute sur (la conception) des moyens de la délivrance. Aussi — remarque-t-on — l'ensemble de la doctrine est-il incohérent. "Quelle étrange affirmation... etc." : le sens est que la nature de la cause se retrouve dans les effets. A partir de : "Quant à ces soi... etc." on attire l'attention sur un autre défaut encore.

V. La doctrine des partisans du *Vedānta* a été réfutée. La connaissance discriminative de la Nature (*prakṛti*) et de l'Esprit (*puruṣa*), telle que Kapila la proclame, pourra-t-elle procurer le bonheur suprême ? On a dit :

"Ainsi, une étude prolongée des principes suscite (une connaissance de la forme) : Je ne suis pas, rien n'est mien, il n'y a pas de "je"... et l'on parvient à un isolement absolu et définitif".[36]

De même, dans la Révélation (védique) : "L'unique (femelle) non-née, rouge, blanche et noire engendre une nombreuse progéniture semblable à elle-même ; un (mâle) non-né se repose auprès d'elle satisfait, un autre la quitte après qu'il en a joui".[37] On déclare pour réfuter cette doctrine :

> Ā. 14b. *Dans la doctrine* Sāṃkhya *aussi règne l'erreur : on y considère comme cause ce qui est un effet.*

V. Dans la doctrine *Sāṃkhya* également il y a ceci d'incorrect qu'ils rapportent leur idée de la "cause" — c'est-à-dire leur représentation illusoire de la cause suprême — à ce qui est (en réalité) un effet, à savoir à cette Nature qui est engendrée par le principe de *kalā*, lui-même issu du (principe de la) *māyā*. Ils admettent en effet que "la Nature n'est pas quelque chose de dérivé". C'est qu'ils ne connaissent pas cette *māyā*, réceptacle de l'univers, qui a la nature d'une cause et qui engendre les principes comme celui de *kalā* etc. dont les fonctions respectives sont perçues séparément. Il est dit quelque part :

"Parce que les partisans du *Sāṃkhya* ne conçoivent pas ce (genre) d'actes dont les conséquences sont éprouvées dans un domaine situé au-delà du principe des *guṇa*, leur "isolement" n'est pas acceptable, l'acte n'étant pas épuisé (dans ses conséquences)".[38]

En somme, les disciples de Kapila forgent puis érigent en cause suprême la notion d'une Nature constituée par l'équilibre des trois *guṇa*, distingués comme *sattva*, *rajas* et *tamas*. Cette Nature, tout d'abord, n'est pas quelque chose de différent des *guṇa*. Ils admettent, en effet, qu'elle n'est autre que les *guṇa* eux-mêmes. Or, si elle s'identifie aux *guṇa*, elle est nécessairement multiple ; mais toute chose non-pensante et multiple dépend d'une cause autre (qu'elle-même), ainsi en va-t-il de fils, de mottes de glaise etc. Si donc elle dépend d'une cause autre (qu'elle-même) elle ne peut être cause suprême.

Il y a encore un point sur lequel il convient de les presser de questions. On pose la conjonction du spectateur et du spectacle comme cause de la transmigration et, subséquemment, leur disjonction comme cause de la délivrance. Mais cette conjonction de l'Esprit et de la Nature ne peut se présenter que sous la forme d'une relation entre un spectacle et un spectateur et non pas comme un contact physique. Celui-ci est impossible dans le cas présent puisqu'aucun des deux termes ne possède de forme matérielle tangible (*amūrtatvāt*). Or la Nature n'est pas en elle-même une chose visible : il est admis qu'elle échappe à la perception. Et il n'est pas davantage possible à un spectateur de la contempler à l'état évolué sous forme de *mahat*, d'ego etc. Dès lors, comment leur conjonction originelle serait-elle possible? Et, si la conjonction fait défaut, comment la disjonction — conditionnée par elle — pourrait-elle avoir lieu ? La Nature est donc inopérante par rapport aux buts de l'homme puisque la conjonction et la disjonction des deux termes est impossible. Ce genre de connaissance est donc erroné.

---

[36] Amalgame de *Sāṃkhyakārikā*, 64a et 68b.

[37] *Śvetāśvataropaniṣad*, IV 5.

[38] *Paramokṣanirāsakārikā*, 52.

D. On s'apprête à exposer brièvement ce qu'a d'aberrant la doctrine *Sāṃkhya*. Selon les disciples de Kapila, l'Esprit est essentiellement inactif et immaculé. Tant que cet (Esprit) n'est pas parvenu à la connaissance discriminatrice, la Nature, agissant pour le compte d'une réalité autre qu'elle-même (l'Esprit), puisqu'elle n'est pas autonome, fonctionne comme cause suprême. Elle s'offre à l'expérience affective sous la forme de ses dérivés *mahat* etc., faits de plaisir, de douleur et d'aveuglement, et tout cela constitue le monde de la transmigration. Et il ne convient pas de dire — selon eux — que (la Nature) est incapable d'action parce que non-pensante. On observe, en effet, que des choses comme l'aimant attirent le fer. Aussi, lorsqu'apparaît dans l'Esprit l'idée qu'il diffère du *sattva* — et cela suit de la discrimination opérée entre Nature et Esprit — (la Nature) cesse de s'offrir à l'expérience de l'Esprit. Et c'est ainsi que celui-ci est délivré. Les partisans du *Sāṃkhya* déclarent :

"De même qu'une danseuse quitte la scène après s'être exhibée aux spectateurs, de même la Nature se retire après s'être exhibée à l'Esprit".

"Il me semble qu'il n'y a personne au monde de plus pudique que la Nature, elle qui cesse de se montrer à l'Esprit dès qu'elle s'aperçoit qu'elle a été vue".[39]

Mais en quoi consiste donc cette erreur des partisans du *Sāṃkhya* ? On répond à cette question à partir de : "C'est qu'ils ne connaissent pas ... etc.". Nous montrerons en effet que ces principes sont établis par la Révélation et par la voie de l'inférence à partir de leurs effets. On montre ensuite que la Nature est un effet et l'on critique ce qui a été avancé au sujet du caractère inactif de l'Esprit.

---

[39] *Sāṃkhyakārikā*, 59 et 61.

V. Pourquoi cela ? On répond :

> Ā. 15a. *Parce que (le* Sāṃkhya) *admet que l'Esprit — sujet de de l'expérience affective — est inactif et que la Nature — non-pensante — est autonome.*

V. Si l'Esprit n'était pas le sujet de l'expérience affective, qu'aurait-il à faire d'un corps, siège de cette expérience, d'organes sensoriels, instruments de cette expérience, d'objets d'expérience et (finalement) de l'expérience elle-même constituée par la sensation agréable ou désagréable ? Comme l'expérience est nécessairement accompagnée de son siège et de ses instruments il est impossible de dénier à l'Esprit le statut de sujet de l'expérience affective. Et, s'il est tel, comment pourrait-il être inactif ? S'il était inactif rien ne justifierait sa conjonction avec des organes. La connaissance et l'activité sont l'essence même de la substance pensante (*caitanya*). Lorsque l'activité est niée la connaissance l'est aussi. La sensation elle-même, qui a la nature d'une action, ne se départit pas (de son lien avec) l'activité.

La doctrine *Sāṃkhya* est fausse pour une autre raison encore : "(Parce qu'elle admet que) la Nature — non-pensante — est autonome". Comment la Nature, non-pensante, pourrait-elle produire ses effets si elle n'était pas mise en mouvement par un agent doué d'intelligence ? On ne saurait déjà pas admettre qu'un ver dépourvu d'attention systématique (*anusaṃdhāna*), bien qu'intelligent (d'une certaine manière), trace une lettre dans le bois (en le rongeant), a fortiori refusera-t-on d'admettre qu'une chose non-pensante (produise) en se transformant (un monde ordonné)[40]. Il n'est pas possible, pour quiconque a gardé son bon sens[41], de souscrire à la thèse selon laquelle l'Esprit conscient serait dépendant de la Nature et non pas agent par lui-même.

D. "Si l'Esprit n'était pas ... etc." : on commence par montrer que — de toute évidence — la Soi possède le statut de sujet de l'expérience affective. On indique ensuite que son statut de sujet (essentiellement) actif en découle immédiatement. A partir de : "La connaissance et l'activité ..." on montre que cette nature active (du Soi) peut-être établie (même) à partir de la sensation, car elle ne fait jamais défaut à tout ce qui est expérience consciente. Voici ce qu'on veut dire : l'Esprit conscient est le (véritable) agent, car il est perçu comme la cause de la mise en branle ou de l'arrêt de tous les autres facteurs d'action. Celui qui — lui-même en mouvement ou non — contrôle la mise en branle et l'arrêt des facteurs d'action est appelé "agent".

---

[40] L'idée est que la régularité observable dans la marche du cosmos matériel — déjà très supérieure à celle des traces laissées par un ver creusant "au petit bonheur" dans le bois — devient incommensurable à ce que pourrait produire une substance non-pensante (en cela inférieure au ver) qui se développerait d'une manière automatique et aveugle.

[41] On peut aussi comprendre : "de la part de ceux qui s'en tiennent à la Nature primordiale" (*prakṛtistha*).

— Mais si la nature active (de l'Esprit) consiste à être siège d'une activité, alors, l'Esprit est chose muable, comme le vent etc. !

— Non, car sa nature active ne s'identifie pas à ce fait d'être siège d'une activité, lequel (en effet) a pour conséquence la mutabilité. Mais elle consiste plutôt dans cette capacité de produire une action (que possèdent) des choses comme l'aimant. L'aimant, en effet, n'est pas le siège d'une activité : c'est, visiblement, le fer qui joue ce rôle, en fonction d'une capacité (possédée par l'aimant). Pareillement, l'activité, sans résider dans le Soi, apparaît dans les corps etc., en fonction d'une capacité (possédée par le Soi).

— S'il en est ainsi, posons que l'activité (manifestée) dans le corps appartient (en fait) à la nature spécifique du corps !

— On répond ainsi : le corps qui a pour essence la Nature ne peut être actif parce que, à l'instar d'une cruche, il ne pense pas.

— Mais il est possible que la Nature, tout en ne pensant pas, agisse dans le sens de l'intérêt de l'Esprit. On observe en effet que le lait de la vache, par exemple, coule de lui-même pour le bénéfice du veau. Les partisans du *Sāṃkhya* disent : "De même que le lait non-pensant coule en vue de la croissance du veau, de même la Nature fonctionne en vue de la délivrance de l'Esprit".[42]

— Dans ces conditions, la Nature n'est pas autonome car, non-pensante, elle doit être accompagnée d'un principe incitateur pensant. On observe ainsi que le lait non-pensant coule sous le contrôle d'un être pensant tel que la vache. (De plus), comme on a supposé que l'Esprit était (essentiellement) immaculé, une activité dirigée vers lui n'a pas de sens. Une telle activité, si elle existait, serait relative à tous les Esprits : (en tant qu'immaculés) ils ne se distinguent pas. Il n'y a donc pas de délivrance dans le *Sāṃkhya*. Quant à l'hypothèse même d'un Esprit immaculé, on montrera qu'elle est irrecevable.

V. Maintenant, en vue de réfuter la doctrine de la pluralité d'aspects des choses, on introduit cette doctrine, à titre de thèse préliminaire, par le biais d'une énumération (de ses catégories).

---

[42] *Sāṃkhyakārikā*, 57.

> Ā. 15b. *Il y a ici sept catégories. Les trois premières sont l'âme* (jīva), *le non-spirituel* (ajīva), *l'envahissement par le flot karmique* (āsrava).
> Ā. 16. *On trouve ensuite l'arrêt* (saṃvara) *et l'usure* (nirjara) *du* karman, *ainsi que servitude et délivrance.*
> *Toutes ces (catégories) sont marquées du "peut-être", en fonction de la doctrine de la pluralité d'aspects des choses.*

V. La première catégorie, celle de l'âme, a été décrite sous l'appellation de "masse d'être du vivant" (*jīvāstikāya*) qui est caractéristique du système.[43] Elle est triple et se subdivise en "parfaite depuis toujours", "délivrée" et "enchaînée". Les âmes parfaites depuis toujours sont appelées "grands saints" (*Arhat*), les âmes délivrées sont celles qui ont échappé à l'illusion, les âmes enchaînées celles qui sont en proie (à l'illusion). La catégorie du non-spirituel se subdivise en quatre masses d'être : la matière (*pudgala*), l'espace, la cause du mouvement (*dharma*) et celle de l'arrêt du mouvement (*adharma*).[44]

Le première masse d'être, celle de la matière, est de six espèces : elle comprend les quatre grands éléments à commencer par la terre, les êtres organisés immobiles tels que les herbes, les arbustes ou les lianes, les êtres organisés mobiles nés du chorion, de l'œuf, de la vapeur d'eau, d'une pousse. La masse d'être constituée par l'espace est de deux espèces, cosmique et ultra-cosmique.

"L'espace situé à l'intérieur des mondes est dit "cosmique", celui qui s'étend à l'extérieur est appelé "masse d'être formée par l'espace ultra-cosmique".

La masse d'être dite "*dharma*", différente de celle formée par la matière, est la cause du mouvement ascendant, celle dite "*adharma*" fait obstacle à ce mouvement. La catégorie du non-spirituel est donc bien de quatre espèces.

L' "envahissement" est le fonctionnement des cinq sens, vue etc., chacun dans sa sphère propre.

"Ce fonctionnement selon cinq modalités du groupe des sens, vue etc., parce qu'il "s'écoule" (*sravati*) continuellement, est appelé "envahissement par le flot karmique" (ou "influx").

On parle d' "arrêt" (*saṃvara*) en ce sens que la concentration mentale, préalablement dotée d'un fondement solide par la maîtrise des sens, "arrête" (*saṃvṛnoti*) le flot karmique, car c'est sa nature d'y faire obstacle. On appelle "usure" du *karman* son épuisement grâce à l'accumulation d'austérités : par exemple s'étendre sur un rocher brûlant ou s'arracher ongles et cheveux. La servitude, cause de la destruction de la liberté, forme une multitude que l'on peut ranger sous huit espèces, illusion etc. ; elle conditionne l'errance à travers divers enfers. On a dit :

---

[43] D'après (C) : *tantrarītyā*; (D) a simplement *nitya*, "permanent", appliqué à l'âme.

[44] Pour la signification exacte de toutes ces catégories caractéristiques du Jaïnisme, voir l'exposé d'O. Lacombe, *Inde Classique* II, p. 639-657.

"La servitude, en tant qu'illusion etc., est multitude et elle est assumée par l'âme. De même qu'une outre enfermée dans une cage de métal et jetée à la mer coule au fond, de même l'âme enchaînée".

La délivrance est l'obtention par l'âme du séjour d'en-haut, lorsqu'elle recouvre sa liberté à la suite de la destruction de tous les obstacles. On a dit :

"De même que l'outre revient à flot lorsqu'est brisée la cage de métal, de même l'âme monte vers la délivrance lorsque l'illusion et les autres obstacles sont détruits. Elle est alors pourvue de propriétés comme la connaissance et la félicité éternelles".

Ces sept catégories sont soumises à la règle du "peut-être". Soit, par exemple, la question de savoir si l'âme, avant d'assumer un corps, existe ou non. Conformément à la doctrine de la pluralité d'aspects, il convient d'envisager les possibilités suivantes : cela peut être tel ; cela peut n'être pas tel ; cela peut être ou ne pas être tel ; cela peut être indéterminable comme tel ou non-tel ; cela peut être tel ou indéterminable comme tel ou non-tel ; cela peut n'être pas tel ou être indéterminable comme tel ou non-tel ; cela peut être tel, ou être indéterminable comme tel ou non-tel. Tout ce qui peut faire l'objet d'une interrogation peut être considéré comme existant ou non-existant. Grâce aux notions de déterminable et d'indéterminable, l'abolition de la négation (absolue) devient réalisable.

"Pour ceux qui détiennent cette infaillible arme brahmique qu'est la règle aux sept divisions qu'y a-t-il d'insurmontable ? En usant du "peut-être", positif ou négatif, les âmes incarnées meuvent le monde entier".[45]

— Mais celui qui soutient la doctrine de la pluralité d'aspects doit s'y tenir strictement, puisqu'il refuse la doctrine de l'univocité. Comment donc peut-il maintenir l'univocité absolue de la règle aux sept divisions elle-même ?

— Nous ne commettons pas ici de faute parce que — à l'endroit même de la doctrine de la pluralité d'aspects — nous n'admettons pas d'univocité. (Nous disons en effet :) "Peut-être y a-t-il pluralité d'aspects ; peut-être univocité ; peut-être à la fois pluralité d'aspects et univocité ; peut-être tout cela est-il indéterminable ; peut-être y a-t-il pluralité d'aspects ou est-ce indéterminable ; peut-être y a-t-il univocité ou est-ce indéterminable ; peut-être y a-t-il pluralité d'aspects ou univocité ou indéterminabilité".

---

[45] Leçon de (C) : *pudgalibhir*. Il semble bien que le texte ait en vue, plus que le système de la transmigration (*saṃsāra*), l'ensemble mouvant des rapports sociaux (*vyavahāra*).

D. Les mots : "Maintenant ... etc." introduisent, en vue de l'expliquer, le *sūtra* qui commence par : "Il y a ici ...".
— Mais celui qui entreprend de réfuter la doctrine de la pluralité d'aspects n'a pas à exposer la règle aux sept divisions. C'est comme si quelqu'un, désireux d'atteindre la mer se dirigeait vers l'Himâlaya !
— Non, car il importe, avant de montrer l'incohérence de leurs opinions touchant la délivrance et les moyens d'y parvenir, de montrer ce qu'a d'inadéquat leur doctrine des catégories.

V. On réfute brièvement tout cela :

> Ā. 17. *Qui donc raisonne en posant qu'une seule et même chose existe et n'existe pas ?*

V. Cette manière de poser une chose à la fois comme existante et comme non-existante est impropre. En effet, lorsqu'une chose est reconnue existante en fonction de son efficience, il n'est personne pour la poser comme absolument inexistante. Quelle personne saine d'esprit formerait l'idée de l'inexistence d'une cruche, par exemple, au moment où, en se présentant à son regard, elle impose l'idée de sa propre existence ? Et qui donc irait poser son existence[46] lorsque, inexistante, elle ne laisse place à aucune assertion, aussi bien intérieure qu'à l'adresse d'autrui ? C'est que l'existence et l'inexistence, opposées comme l'affirmation et la négation, ne surgissent qu'en se supplantant réciproquement. Si l'inexistence — tout en devant sa naissance à l'absence de l'existence — était accompagnée par elle, elle ne serait plus l'inexistence, sa forme propre n'étant établie que par la destruction de l'existence. L'existence, pareillement, ne serait pas l'existence si elle n'était pas séparée de l'inexistence, son contraire.
— Mais l'existence de l'inexistence signifie (simplement) qu'une cruche, par exemple, existe relativement à sa forme propre et n'existe pas relativement à une forme étrangère comme celle d'une étoffe !
— Cela est inadmissible. Qu'a-t-on démontré par là ? que la cruche existe[47] en

---

[46] Leçon de (C) : *niścinuyāt* ; (D) n'est pas clair ici.

tant que telle ou que l'étoffe n'existe pas dans la cruche ? Mais on a déjà accordé cela. Telle chose est considérée comme non-identique à telle autre parce qu'elle ne s'y trouve pas. On établit quelque chose de déjà établi : que cette cruche, distincte d'une étoffe, est autre qu'elle. Sur ce point nous déclarons :

> Ā. 18a. *L'être est une chose, le non-être une autre; mais cela aboutit à démontrer quelque chose de déjà démontré.*

V. — On pourrait — semble-t-il — s'attendre à ce que la cruche remplisse son office aussi bien sous la forme d'une étoffe que sous sa propre forme de cruche. Or cela ne se produit pas. Donc elle n'existe pas sous la forme d'une étoffe. Si — de la même façon qu'elle n'existe pas sous la forme d'une étoffe — elle n'existait pas sous sa forme propre, elle ne pourrait même pas remplir son office propre. C'est en ce sens qu'elle a été posée à la fois comme existante et comme non-existante. De la sorte, "cruchéité" et "non-cruchéité" ne sont pas absolument séparées l'une de l'autre. Si elles étaient séparées, l'idée et le nom de la cruche ne se retrouveraient nulle part et il ne serait pas possible de parler de "cruche" et de "non-cruche" en les mettant syntaxiquement sur le même plan. Or cela s'avère possible ; Il existe donc un (fondement commun) qui possède les deux natures "cruche" et "non-cruche" et qui est susceptible de recevoir (à volonté) la signification de l'un ou de l'autre terme. Il n'y a donc pas de contradiction. — Tout cela est également inadmissible parce que l'absence de séparation n'existe pas. Le terme "non-cruche" signifie ou bien une négation portant sur l'action exprimée par le verbe (*prasajyapratiṣedha*), du genre : "la cruche n'existe pas" ou bien une négation portant sur le nom, du genre : "des choses comme une étoffe sont différentes de la cruche."

Dans le premier cas, puisque "cruche" et "non-cruche" ne sont pas séparés, lorsqu'on dit : "la cruche et la non-cruche peuvent exister", l'absence de cruche est identique à la cruche. Si l'on admet cela il y aura un serpent en l'absence même de tout serpent.[48] De la sorte, l'absence de serpent produira la peur comme le serpent lui-même. On ne fera pas de différence entre un lieu infesté de serpents et un lieu qui en est dépourvu. Dans le cas, également, d'une négation portant sur le nom, la non-cruchéité est différente de la cruchéité ; elle est quelque chose de distinct, étoffe etc., S'il n'y avait pas de distinction à faire entre les deux l'idée et le mot "étoffe" s'appliqueraient à des choses comme la cruche.

---

[47] La tournure positive employée par (D) est ici plus satisfaisante que la tournure négative de (C) mais le *vā*, "ou", ne se trouve que dans (C).

[48] Leçon de (C) ; (D) a *sūrya* qui ne s'accorde pas avec le contexte.

Alors même que la cruche “sauterait aux yeux”, son idée ne se formerait pas dans l’esprit. Donc, il n’y a pas indistinction de la cruche et de la non-cruche et il n’existe aucun fondement commun de l’être et du non-être.

D. Le commentaire interpréte (dans le *sūtra*) la formule : “L’être est une chose, le non-être une autre” comme une défense de la thèse provisoire et la formule : “mais cela aboutit ... etc.” comme la réplique (à cette défense). “L’idée et le nom de cela ne se retrouveraient ... etc.” signifie : ”l’idée et le nom de la cruche .... etc.” . Il y a “identité de fonction syntaxique” de l’existence et de la non-existence par rapport à la cruche précisément ; tel est le sens.

V. De plus...

> Ā. 18b-19a. *“Le non-être est inférieur, l’être supérieur”, ainsi s’expriment les sages. La relativité ne fait pas que ces deux prédicats résident ensemble dans un même (support).*

V. Cette entité appelée “être et non-être”, qui serait à la fois supérieure et inférieure, ceux qui la connaissent refusent de la qualifier d’un nom unique, car elle s’applique à des objets distincts. On ne peut pas, en effet, appeler purement et simplement “supérieur” ce qui n’est qu’inférieur. La différence entre les réalités consiste dans ce fait qu’elles sont affectées de qualités différentes.
— Mais ce que nous admettons ici c’est la qualité de supériorité ou d’infériorité et celle-ci appartient au même sujet, (bien qu’elle varie) selon le point de de vue où l’on se place ! Ainsi l’on dira que Devadatta, comparé à Yajñadatta, est beau mais que, comparé à Caitra, il est laid. De la sorte, l’infériorité de Yajñadatta aussi bien que la supériorité de Caitra sont choses relatives.
— Mais ces deux (qualités) sont appréhendées sur des (sujets) distincts. Tout ce qui est (en soi-même) double n’est pas véritablement réel, parce que relatif. Ce qu’on appelle “point de vue” n’est pas en effet quelque chose qui existe réellement. Lorsqu’une chose réelle existe véritablement on n’a que faire du “point de vue”, puisque la qualité d’être une existence établie exclut toute relativité. On a dit :

“Tout existant est une réalité non-relative ; comment serait-il subordonné à un point de vue ?”

D’autre part, le “point de vue” ne peut rien faire d’une chose qui n’a pas reçu l’existence, puisque la seule inexistence de cette chose rend impossible tout “point de vue” sur elle. On a dit :

“Le “point de vue” ne s’applique pas aux choses existantes, parce qu’elles sont établies ; il ne s'applique pas aux choses inexistantes, parce qu'elles ne sont pas établies. L'indistinction de l'être et du non-être est donc impossible".

D. A partir de : "Cette entité..." on commente le texte : "Le non-être est inférieur... etc.". On interpréte à partir de : "Mais ce que nous admettons" les termes : "en fonction de la relativité" (dans le *sūtra*) comme une défense de la thèse provisoire. On y réplique à partir de : "Mais ces deux...".

> Ā. 19b-20. *Mais s'ils admettent à la fois l'être et le non-être leur doctrine devient encore plus inacceptable. Par crainte du mélange des* karman, *ils ont proclamé le caractère non-pervasif (de l'âme).*
> *C'est que ces hommes de peu d'intelligence ne connaissent ni la relation universelle ni l'autre.*

V. Admettant que (l'âme), avant d'être jointe à un corps, est à la fois existante et non-existante, ils se demandent si — en fonction de son caractère pervasif — il ne va pas se produire (pour telle âme) un mélange de son *karman* avec celui des autres. En effet, si (toute âme) est pervasive, comment va s'effectuer la répartition stricte des divers *karman* épars (dans l'univers) ? Par crainte du mélange des *karman*, "ces hommes de peu d'intelligence", c'est-à-dire ces sots, "proclamèrent", c'est-à-dire énoncèrent le caractère non-pervasif (des âmes). Ils estimaient que, si les âmes ne sont pas pervasives, le facteur de répartition (du *karman*) sera la catégorie du lien faite d'aveuglement etc. et présente en chacune des âmes.

Mais d'où leur vient cette sottise ? "C'est qu'ils ne connaissent ni la relation universelle ni l'autre". Cette relation du Soi à sa nature pervasive, universelle et sans commencement est une communauté de substrat[49]. Elle est destinée à exister en tous temps. "L'autre" (relation) est appelée ainsi parce qu'elle ne s'établit que dans la délivrance. De ces deux relations les partisans du *pudgala* n'ont pas la "connaissance", c'est-à-dire l'intelligence. En effet, s'ils avaient cette intelligence, ils ne forgeraient pas leurs thèses inacceptables. Dire que le Soi — dont la nature essentiellement pervasive est entravée (dans sa manifestation) par des liens faits d'aveuglement etc. — est non-pervasif par nature, représente de leur part une contradiction.

D. On déclare en somme ceci : si le Soi est pervasif, il sera partout présent et entrera ainsi en contact aussi bien avec les fruits de *karman* étrangers qu'avec ceux de son propre *karman.* Il devra donc aussi goûter les fruits de ces *karman.* On en déduit l'impossibilité de toute règle limitative le qualifiant pour goûter (seul) les fruits de son (seul) *karman* propre. Donc, pour rendre cela possible malgré tout — la situation inverse étant inadmissible — on devra admettre le caractère non-pervasif de l'individualité (*pudgala*). Davantage, pour les partisans de la pluralité d'aspects des choses, il est établi que le Soi ne s'étend pas au-delà des limites du corps. Ils font remarquer (notamment) qu'en dehors du corps, même à une distance infime, il n'y a pas de sensation.

---

[49] *Sādhāraṇyaṁ* (C) ; (D) en fait un adjectif.

Mais — remarque le commentateur — tout ce qu'ils disent est inacceptable. Et il raisonne ainsi : si l'âme n'est pas pervasive, un acte dont on observe qu'accompli dans une certaine région, par exemple par une personne résidant (alors) au Kaśmir, il porte fruit dans une autre région, comme le Dekkan, devient (logiquement) impossible. En effet, privée comme elle est de forme matérielle concrète, l'âme ne saurait se déplacer.

— Mais n'a-t-on pas déclaré : "L'individualité (*pudgala*) est, en un certain sens, pourvue de forme matérielle concrète et, en un certain sens, elle en est privée. Dans cette doctrine règne le principe de la pluralité d'aspects des choses" ?

— Cela est inadmissible, car la possession ou la privation de forme matérielle concrète ne s'établissent qu'en s'évinçant mutuellement. On a dit : "Deux qualités opposées, présentes simultanément dans le même sujet, provoquent leur propre destruction en se neutralisant réciproquement".

— Mais comment, derechef, la sensation sera-t-elle possible à l'extérieur des limites du corps ?

— Le commentaire répond à cette question à partir de : "Dire que le Soi... etc.". Cela est dû à la souillure : là (seulement) où un facteur de manifestation tel que le corps est présent, l'âme est manifestée.

V. Ainsi donc...

> Ā. 21. *Cette (âme), d'abord non-pervasive, comment peut-elle, à la fin, présenter un aspect (essentiellement) différent ? Si vous (faites état) de qualités comme la dilatation etc. vous (tombez dans) une suite ininterrompue de difficultés.*

V. "D'abord", c'est-à-dire antérieurement, dans la condition d'être transmigrant, (l'âme) qui était (supposée) non-pervasive, comment peut-elle devenir pervasive dans l'état de délivrance ? On ne saurait donc admettre, à ce moment-là non plus, le caractère non-pervasif (de l'âme)[50]. De la sorte, en effet, transmigration et délivrance ne se distingueraient plus. On sera alors conduit à attribuer à l'âme le pouvoir de se dilater et de se contracter : dans la transmigration elle se contracterait et, dans la délivrance, elle se dilaterait. Mais il s'en suivra une série de difficultés telles que la sujétion de l'âme aux transformations, son caractère non-pensant etc. L'opinion des partisans de "l'existence non-existante" s'avère ainsi totalement insoutenable.

D. En exposant en quoi consiste la contradiction le commentaire glose par "antérieurement" le "d'abord" (du *sūtra*).
— Mais on a dit : "Du mélange des *karman* (suivra) le mélange de leurs fruits" !
— Non, car le désir d'agir, cause du *karman*, est différent d'un homme à l'autre. De cette différence découle celle des *karman* et de cette dernière la différence des fruits. Tout cela n'est que vétilles.

V. On se propose maintenant de réfuter le type de délivrance proposé par la doctrine *Vaiśeṣika*. Dans ce but, on déclare :

> Ā. 22-23. *De la connaissance complète des six catégories suit la disparition de la connaissance erronée. Passion, haine, égoïsme, qui sont des qualités particulières de l'âme, disparaissent progressivement à sa suite, parce qu'elles naissent de l'union (de l'âme) avec le corps. Cette délivrance est un état d'inconscience absolue ! Pourquoi (alors) ne pas identifier le délivré au cadavre ?*

V. (Les partisans du *Vaiśeṣika*) admettent que la cause du bonheur suprême est la connaissance des propriétés communes et particulières des six catégories : substance, qualité, action, substrat générique, discriminatif, inhérence. Lorsque, grâce à la connaissance correcte de cet ensemble des six catégories, la nescience disparaît, que s'apaisent la passion et la haine et que disparaissent progressivement — parce qu'issues de l'union (de l'âme) avec le corps — les neuf qualités de l'âme : intellection, plaisir, douleur, désir, aversion, effort, mérite et démérite, construction psychique, c'est la délivrance.

---

[50] Traduit d'après (D). On peut aussi lire avec (C) : *vyāpakatvam* (sans *a* privatif) et comprendre *tadānīm* au sens de "dans la condition transmigrante". Il s'agit en somme d'un dilemme : ou bien le Soi *est* pervasif, et dans ce cas il devrait déjà se manifester comme tel dans la condition transmigrante, ou bien il *est* non-pervasif et destiné à le rester au sein même de la délivrance. (D) insiste sur la première branche du dilemme, (C) sur la seconde.

Mais, dans cet état, l'intellection et les autres qualités ayant disparu, l'âme, privée de ces qualités, ne conserve plus la moindre connaissance et c'est pourquoi il faut la considérer comme étant (alors) complètement inconsciente. Dans ce cas, pourquoi ne pas poser qu'un cadavre est, lui aussi, un délivré ? Lui aussi, en effet, est privé de connaissance, de désir etc., puisque l'intellection et les autres qualités lui ont été enlevées. Tel est le sens.

D. Après avoir posé l'inadéquation de ce type de délivrance — l'acquisition du séjour d'en haut — proposé par eux (les *Jaina*), comme aussi des moyens d'y parvenir — s'étendre sur des rochers brûlants etc. — vous (les *Śaiva*) posez la souillure comme ce qui fait obstacle à la délivrance. Nous préférons admettre que (l'âme) est simplement inconsciente. De la sorte, nous n'avons pas à imaginer une multitude de facteurs invisibles.
— Eh bien, disons que la conscience est (à l'âme) ce que le pouvoir d'éclairer est au feu : une qualité naturelle !
— Cela non plus n'est pas possible, car cette conscience ne se manifeste que dans le voisinage immédiat d'un ensemble (de conditions) telles que le corps etc. et qu'en l'absence de ces conditions elle ne se manifeste pas. On montre ainsi qu'elle est engendrée par elles, comme la cruche est engendrée par l'ensemble des conditions (nécessaires à sa fabrication) telles que le potier etc. Ainsi, l'âme sera en elle-même inconsciente. Tant que le corps sera là, l'âme ne connaîtra aucune cessation définitive de la douleur et du plaisir. Il est dit dans le *Veda* : "Pour celui qui est pourvu d'un corps il n'y a pas de destruction de l'agréable et du désagréable. Mais, en vérité, l'agréable et le désagréable n'atteignent plus celui qui est séparé du corps".[51] La cessation de la douleur se produira ainsi à la faveur d'une (certaine) séparation d'avec le corps etc. provoquée par la cessation de la nescience, elle-même dépendante d'une connaissance réelle apportée par les "facteurs de cessation".

A partir de "Dans ce cas..." le commentaire indique les défauts de cette position. Quand se produisent les sensations qui ont pour domaine le corps et consistent dans les affects de la joie, de la tristesse etc., ce qui les fait apparaître se manifeste-t-il lui-même ou non ? En tout cas, il n'est pas juste de dire qu'il n'apparaît pas, car cela contredirait l'expérience personnelle de chacun. Vous ne pouvez pas dire non plus qu'il apparaît bel et bien mais qu'il n'est autre que la connaissance au sens bouddhique du terme. Il s'agit en effet de l'âme qui, partout, se manifeste comme le principe qui éprouve le plaisir etc., tout en révélant tel ou tel objet. Et cela découle aussi de la forme propre de ce (principe). En effet, il apparaît toujours comme quelque chose de fixe qui manifeste individuellement les objets, aussi bien lorsqu'ils se présentent en succession que lorsqu'ils se présentent simultanément. Et la connaissance qu'il possède n'est pas engendrée par un ensemble de conditions telles que les divers sens etc. Mais, au contraire, l'âme est établie comme non-inconsciente, car elle apparaît toujours comme consciente, étant sujet connaissant de par sa nature propre. Mais, à cause des conditions (telles que le corps), elle est naturellement tournée vers l'appréhension des divers objets. Sa conscience, oblitérée par la souillure, ne peut s'appliquer aux objets sans l'aide du corps etc. Il est dit dans le *Mataṅga* : "La pensée (*cit*) est une qualité naturelle de l'esprit (*citta*) mais elle est oblitérée par la souillure sans commencement".[52] Donc, dans cette doctrine aussi, l'agencement de l'ensemble des réalités est présenté d'une manière obscure. La transmigration apparaît ainsi préférable à cette "délivrance" que les bûches de bois elles-mêmes peuvent aisément obtenir, car elle découle d'un simple retrait de l'intelligence. Une telle délivrance est absolument inacceptable. Et il en ira de même des moyens (indiqués pour y parvenir).

---

[51] *Chāndogyopaniṣad*, VIII 12 1.

V. Maintenant, désirant réfuter le type de délivrance proposé par les bouddhistes, on expose cette doctrine et on la critique.

> Ā. 24. *La pensée* (cit), *à cause de l'instantanéité des facteurs révélants, action etc., est manifestée comme naissant d'instant en instant.* (*Aussi*), *d'autres la considèrent-ils comme* (*elle-même*) *instantanée.*

V. La pensée est la connaissance, le fait d'éprouver sous la forme d'un sujet qui saisit (les objets). Cette pensée est "manifestée", révélée comme naissant d'instant en instant, et cela à cause de l'instabilité de l' "action". Par "action" (*karman*) il faut entendre soit l'activité consistant dans l'application (des sens aux objets) avec la perception (subséquente), soit l'objet même à saisir, cruche, étoffe etc. La mention du terme "etc." fait référence à (l'instabilité) d'organes sensoriels comme l'œil ou de conditions adjuvantes comme la lumière. Le sens est le suivant : selon la doctrine — dont on parlera plus loin — de la présence réelle des effets (dans leur cause), étant donné l'instabilité des existences soumises à la manifestation et au cèlement en fonction des différences dans l'activité, le lieu et le temps, la connaissance (de ces existences), manifestée d'instant en instant à partir de leurs diverses conditions limitantes, est elle-même instantanée. Et ces "autres" estiment que seule cette connaissance est correcte. On a dit :

---

[52] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* VI, śl. 81a, p. 214.

"Il n'y a pas de connaissance droite qui soit fixe, car ce qui fait autorité c'est l'accord avec la chose (même) ; or celui-ci n'est pas stable mais, en fonction de l'impermanence de l'objet à connaître, il naît en succession".[53]

La pensée donc, est instantanée, établie par l'expérience intérieure sous la forme de la mise en évidence de tel ou tel objet, mais il n'existe pas de Soi séparé d'elle, car il n'y a pas manifestation, sous forme d'activité distincte, de quelque chose qui soit séparé de l'expérience. C'est ainsi qu'on a déclaré :

"Nous observons un unique élément, ayant forme de conscience, qui revêt les apparences de la joie, du chagrin etc. Qu'on le désigne comme on voudra !".

Sur l'expérience interne, qui est instantanée, l'imagination projette la stabilité, à cause de l'illusion produite par la similitude des moments successifs ; ainsi en va-t-il du mouvement d'une rivière. La doctrine du Soi est donc un produit de la nescience. On a dit :

"On fait des efforts en vue d'abandonner la fausse surimposition et cela alors même qu'est irréel le sujet tendu vers la délivrance".[54]

Lorsqu'on admet le Soi on se croit différent de ce qui existe en dehors de soi-même et la distinction du "propre" et de "l'autre" apparaît. C'est pourquoi le vénérable Bouddha, considérant que la croyance au Soi — parce qu'elle engendre des maux tels que la passion et la haine — est servitude, enseigna la doctrine de l'inexistence du Soi. On a dit :

"Si le Soi existe (apparaît) la notion d' "autre" ; la distinction du "propre" et de l' "autre" engendre l'attachement aux possessions et l'animosité (envers autrui). Tous les maux prennent alors naissance parce qu'ils dépendent de ces deux-là"[55].

Quant à cette éternité du Soi que vous admettez, elle n'existe pas. Tout ce qui existe est instantané. Une chose non-instantanée ne saurait produire une action, ni progressivement ni d'un seul coup ; son existence n'est donc pas établie. On a dit :

"A ce niveau existe absolument ce qui est doué d'efficience. Les choses non-instantanées sont donc inexistantes en tant qu'incompatibles avec (toute activité) progressive ou instantanée".[56]

---

[53] Citation approximative de *Pramāṇavārttika*, I 9-10, éd. cit., p. 7-8.

[54] *Pramāṇavārttika*, I 194b, éd. cit., p. 67 (en lisant *moktari* à la place de *bhoktari*).

[55] *Ibid.*, I 221b-222a, éd. cit., p. 77.

Un existant permanent, en effet, devrait produire son action ou bien progressivement ou bien d'un seul coup. Or l'effectuation progressive est impossible. C'est que cet (existant) est supposé posséder une nature propre stable, sans origination ni disparition. Cet existant, pourquoi ne produit-il pas à l'instant même l'action destinée à être accomplie à un moment ultérieur ? En effet, l'action destinée à être produite en une autre occasion, (cet existant) ne pourrait l'accomplir à l'aide d'une autre nature propre, car celle-ci possède une forme unique. En effet, s'il y a altération de la forme propre, celle-ci est détruite et (l'existant), n'étant pas séparable (de sa forme propre), connaît aussi la destruction et donc n'est pas permanent.

— Cette chose produira une action seulement en présence de facteurs auxiliaires. Dans les cas où c'est l'absence de ces (facteurs) qui l'empêche de produire son action il n'y a pas de raison de nous le reprocher !"

— Il n'en va pas ainsi : ou bien les facteurs auxiliaires n'ont aucune efficacité et, dans ce cas, en quoi (la cause principale) dépendra-t-elle d'eux ? ou bien ils possèdent une efficacité et, alors, cette efficacité est-elle distincte ou non (de celle de la cause principale) ? Si elle en est distincte, en quoi (la cause principale) est-elle tributaire de ces (facteurs) ? Mais si elle n'en est pas distincte, alors, on en vient à admettre que la (cause principale) est elle-même constituée par les facteurs auxiliaires. Mais on ne saurait admettre qu'une chose permanente,[57] possédant cette nature, soit produite par quelque chose d'impermanent, car elle procède de ses propres causes et ce qui est (déjà) accompli ne peut plus l'être (à nouveau).

— Eh bien, disons qu'à cette chose dont la nature propre est permanente les facteurs auxiliaires apportent un surcroît d'excellence lui permettant, en un moment ultérieur, de déployer une efficience (particulière) !

— Cela non plus ne tient pas, car, en admettant que la nature propre (de la chose) est différente selon qu'on y ajoute ou non ce surcroît d'excellence, on fait voler en éclats la permanence d'une nature propre unique. De la sorte, on est conduit à admettre qu'au moment où surgit le surcroît d'excellence apporté par les facteurs auxiliaires la nature propre (de la chose), qui était précédemment apparue sans ce surcroît d'excellence, se détruit elle-même. Si, en effet, elle est impérisssable de par sa nature propre, une cause (extérieure) de destruction ne peut rien contre elle. Si, au contraire, sa nature propre implique que (la chose elle-même) ait un commencement et une fin, les facteurs auxiliaires ne joueront (ici encore) aucun rôle et, comme cette nature propre ne se modifiera pas d'instant en instant, nous retrouverons l'instantanéité (de la chose elle-même).

---

[56] *Ibid.*, II 3a, p. 100, jusqu'à "efficience" ; le reste non identifié.

[57] Il convient de corriger *asthirasya* en *sthirasya.*

Une chose (réputée) permanente ne saurait donc rien produire progressivement. Mais une production dans l'instant n'est pas davantage possible. Il faudrait en effet que (la chose), tout en produisant instantanément une action, ne se départisse pas de sa nature propre, parce qu'elle possède (en définitive) une nature propre permanente qu'elle ne pourrait abandonner sans se détruire elle-même et, dans ce dernier cas, nous retrouverions l'instantanéité.

— Mais elle n'assume pas une autre nature ! Au contraire, elle n'agit pas ; c'est seulement l'effet qui a atteint sa maturité, car il y a impossibilité à accomplir ce qui est (déjà) accompli.

— Cela non plus ne tient pas. Il est bien difficile, en effet, de poser l'existence de cette (chose) qui ne déploierait aucune activité. N'a-t-on pas dit : "A ce niveau existe absolument ce qui est doué d'efficience" ? Du moment que la nature propre de la chose, en tant qu'elle n'inclut pas dans son essence l'activité, est différente de la nature propre (de cette même chose), en tant que caractérisée par le déploiement de cette activité, comment (la chose) ne serait-elle pas jointe à une autre nature propre ? Et si, tout en déployant son activité d'un seul coup, elle ne cesse pour autant d'agir, alors, en l'absence de toute différence concernant sa nature propre, on est conduit à la conséquence (non souhaitée) d'une activité universelle et ininterrompue. Cela permet de donner un sens à l'expérience interne, en tant qu'instantanée, mais ne permet pas d'établir un Soi permanent et distinct d'elle. Ainsi se présente la thèse provisoire.

D. Selon le commentaire, le terme "d'autres" (dans le *sūtra*) fait allusion à une (prochaine) réfutation. Par "application" (*yoga*) il faut entendre ici le contact des sens avec leurs objets et par "perception" (*saṃgrahaṇa*) la saisie de la structure de l'objet grâce aux renseignements obtenus (sur lui). Le sens de termes tels que "*karman* etc." (dans le *sūtra*) désigne l'objet. Le commentaire dit cela sous une autre forme et il éclaircit ce point à partir de : "Le sens est le suivant..."

— Mais l'instantanéité défendue par les bouddhistes ne concerne que la connaissance, action de saisir un objet, et non pas le Soi, sujet de l'appréhension !

— A cela le commentaire répond : "La pensée donc,... etc.". Le sens est qu'il n'y a pas deux perceptions, l'une de l'objet, l'autre du Soi.

— Mais comment se produit alors l'apparence d'une permanence de ce (Soi) ?

— A cela le commentaire répond : "Sur l'expérience interne... etc.". Il montre ensuite que, même si l'on admet un Soi séparé de la connaissance, sa permanence est impossible. On explique cela en détail à partir de : "De la sorte, on est conduit à admettre... etc.".

V. Voici maintenant la thèse définitive :

> Ā. 25a. *Cela n'est pas (admissible) parce qu'il y a jouissance (des fruits) de l'action et remémoration de l'expérience passée.*

V. Cette instantanéité de la sensation et cette hypothèse que l'on forge de l'inexistence du Soi ne sont pas admissibles, eu égard à l'évidence du Soi non caché, à la forme stable, établi par sa propre perception.
— Mais nous avons dit que la permanence avait été surimposée (à l'expérience interne) parce qu'on avait été abusé par la similitude de moments successifs !
— Cela ne tient pas : la surimposition est (ici) impossible, car une action exercée sur soi-même est contradictoire. Quant à l'inférence destinée à établir la doctrine de l'impermanence des choses et qui, sous prétexte qu'on ne saurait établir l'existence de quelque chose de non-instantané, cela s'avérant incompatible avec un déploiement d'activité progressif ou opéré d'un seul coup, conclut à l'instantanéité de tout ce qui existe, elle est incorrecte parce que réfutée par la perception de ce (Soi permanent) que caractérise l'expérience de lui-même. L'expérience interne établit en effet que tout ce qui est cognition est non-instantané. Cette (inférence) est également affectée d'incertitude parce que la "raison" invoquée ne comporte que la concordance positive et est ainsi dépourvue de force probante. Il y manque, en effet, l'exemple complémentaire négatif qui devrait consister en l'absence de réalité absolue[58] de quoi que ce soit de non-instantané. Dans ces conditions, on ne parvient pas à montrer que (la "raison") est exclue du prédicat inverse (de celui qui est à établir)[59]. La raison invoquée appelée "existence" est par elle-même incertaine, car, dans le cas des cruches etc. qui déploient une certaine activité en toutes circonstances, il est incontestablement possible de poser leur concordance universelle avec la non-instantanéité, laquelle (précisément) est le contraire de ce que vous voulez prouver.

---

[58] On doit lire *aparamārthasato*.

[59] Dans l'inférence indienne, la concordance positive doit être complétée par la concordance négative. Ainsi, la liaison constante feu-fumée (dans la cuisine, par ex.) doit être complétée par leur co-absence (dans l'eau, par ex.). Le "prédicat inverse" (*vipakṣa*) serait ici la permanence (absolue ou relative). Le bouddhiste devrait donc fournir des contre-exemples négatifs, à savoir des non-existants non-impermanents !

Quant à cette (autre) preuve utilisée par vous et selon laquelle il y aurait incompatibilité entre une chose permanente et une activité aussi bien progressive que s'exerçant d'un seul coup, elle est également irrecevable, son fondement n'étant pas assuré. Vous n'admettez, en effet, aucune réalité permanente sur laquelle cette preuve pourrait faire fond. De plus, rien ne s'oppose à ce qu'une chose permanente, par exemple un joyau lumineux, jette successivement sa lumière sur des objets situés en des lieux différents ou bien les illumine en même temps, s'il s'agit, par exemple, d'une étoffe et d'une cruche présentes dans la même pièce.

Par contre, une expérience interne instantanée ne sera pas en mesure d'accomplir une opération s'étendant sur plusieurs instants, cette possibilité étant exclue dans le cas d'une chose qui disparaît à l'instant même où elle naît. Et il n'y a pas de permanence surimposée capable d'effectuer telle ou telle opération, car — avons nous dit — une telle surimposition sur soi-même est impossible. Et comme la (permanence) à surimposer est dépourvue de réalité effective, elle ne peut pas être mise en relation avec l'accomplissement d'une action. Mais si elle est une chose réelle, alors, il n'y a plus de divergence entre nous, car nous-mêmes admettons, sous les espèces du Soi, un pouvoir de compréhension qui est permanent. On n'admet en aucune manière une continuité d'existence distincte des instants, et, ainsi, la permanence du Soi pensant est réellement établie. Autrement, on ne saurait rendre compte de ce fait d'expérience qu'est l'accomplissement des actions. L'expérience de l'action met donc en lumière ce qu'a d'inadéquat la doctrine de l'instantanéité.

(De plus), s'il n'y a qu'une simple expérience consciente qui ne s'étend pas à l'instant suivant, la jouissance des fruits des actions devient impossible. Nous admettons en effet que le même sujet dont on a constaté qu'il accomplissait une action : service, labourage etc. en recueille le fruit. Et il est de bonne méthode de concevoir l'invisible sur le modèle du visible. Si l'on admet — en dépit de la différence des corps (assumés) en deux existences (successives) — un sujet de l'expérience affective qui soit unique et indivis, alors la jouissance du fruit des actes ne rencontre pas d'obstacle. Mais si, par exemple, l'acte appelé "vénération d'un *caitya*" est accompli par telle personne et que son fruit, obtention du ciel etc., échoit à une autre, alors il sera difficile d'écarter la conséquence (non souhaitée) d'une assomption de ce qui n'est pas accompli et d'une destruction totale de ce qui est accompli. Il est dit dans le vénérable *Mataṅga* :

"L'acte accompli par telle personne, comment telle autre en recueillerait-elle le fruit ? (le soutenir) témoignerait d'une inaptitude à raisonner".[60]

---

[60] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* VI, śl. 28, p. 165.

— Il n'y a pas là de faute, puisqu'il est possible que le courant de conscience — sans avoir reçu de (nouveau) corps — jouisse dans une existence ultérieure du fruit des actes accomplis en cette vie !
— Cela ne tient pas, car nous ne disposons d'aucun moyen de connaissance droite pour établir l'existence réelle d'un courant de conscience en l'absence d'un corps. Vous établissez la continuité des représentations en faisant valoir qu'autrement la jouissance du fruit des actes serait impossible, et (vous établissez) le fait de la jouissance du fruit des actes en vous appuyant sur cette continuité (supposée déjà) établie. L'impermanence de la conscience s'avère ainsi insoutenable.

Une autre raison est que l'instantanéité n'existe pas. Pourquoi donc ? "Parce qu'il y a remémoration de l'expérience passée". En effet, dès lors qu'on admet un Soi dont la nature est fixe et qui opère la liaison entre deux moments successifs, la remémoration, sous forme d'un maintien[61] de l'objet antérieurement perçu, est possible. Elle ne l'est pas dans la perspective de l'instantanéité. La sensation de plaisir ou de douleur éprouvée en un moment antérieur ne pourra être remémorée par l'instant présent ou par un autre encore à venir, (simplement) parce que cet instant sera différent. De la même manière, ce qui a été éprouvé par Devadatta ne peut être remémoré par son fils. Or, on observe que ce qui a été éprouvé dans l'enfance, par exemple, est remémoré à d'autres âges de la vie, jeunesse, vieillesse etc... Ainsi cette remémoratoin de l'expérience antérieure exclut-elle l'instantanéité de la conscience, mais elle ne permet pas de démontrer le Soi à la nature immuable. En effet, dans le cas de ce dernier, qui est établi à partir de sa propre perception, l'autoexpérience est le seul moyen de connaissance droite. Ainsi, en fonction de la jouissance (du fruit) des actes et en fonction de la remémoration de l'expérience passée, l'instantanéité de la pensée s'avère insoutenable.

D. Le terme "sensation" désigne ici le sujet qui saisit et non pas le processus mental dont (chacun) admet qu'il est instable. Le sens est le suivant : à partir de l'expérience de soi-même est établi un Soi, sujet de l'appréhension, stable, qui prend la forme d'une mise en relation (des instants), et qui se distingue du processus mental instable, pure action de saisir les objets. Le commentaire met alors en évidence l'absence de défaut dans la doctrine de la non-instantanéité et le défaut de celle de l'instantanéité. Voici ce qu'il veut dire : si le Soi n'existe que dans l'instant, l'étude des traités religieux et l'accomplissement des actions prescrites par eux, vénération des *caitya* etc., deviennent impossibles.

---

[61] En lisant, avec (C), *asaṃpramoṣa*, "la non-perte".

— Mais l'action peut être accomplie par un courant de conscience, alors même que la conscience est instantanée !

— A cela le commentaire répond : "On n'admet en aucune manière... etc.". Ainsi, lorsqu'existe une liaison entre les instants antérieur et postérieur, (on retrouve) purement et simplement la permanence. Si, au contraire, il n'y a pas de liaison, l'accomplissement de l'action est impossible. Et il indique que la permanence (est établie) tant par l'autoperception (du Soi) que par l'impossibilité, dans l'autre hypothèse, d'accomplir les actions et de jouir du fruit des actes que l'on doit accomplir. On introduit encore une autre raison : la remémoration de l'expérience passée. On expose ce point en réponse à la question : "Pourquoi donc ?" ; on le clarifie à partir de : "Dès lors qu'on admet...".

> Ā. 25b. *Au milieu de l'anéantissement total il n'y a de stabilité ni pour la mémoire, ni même pour l'action.*

V. La permanence de la mémoire est — comme on l'a dit — impossible parmi des instants de conscience toujours en voie d'anéantissement et qui ont l'instabilité de grains de moutarde tombant sur la pointe d'une aiguille. Et la permanence n'est pas davantage possible pour l'action. Mais en voilà assez de cet attachement aveugle à la doctrine de la fragmentation (de la durée) en instants, doctrine dont la position est rendue confuse par de fausses suppositions !

De plus, il y a ici un autre défaut, à savoir :

> Ā. 26. *L'infirmité caractérisée par la destruction continuelle (des pensées) ne disparaît pas, même dans la délivrance. (Ou bien) il n'y a plus aucune expérience interne. Alors, mieux vaut l'existence mondaine !*

V. La délivrance ne serait-elle pas pour vous le surgissement d'un courant de pensées pures, ou bien quelque chose comme une lampe qu'on souffle ? Dans le premier cas, il n'y a pas, même dans la délivrance, de cessation de cette infirmité caractérisée par l'anéantissement d'instant en instant et qui est projetée mentalement par le sujet lui-même. Dans le second cas, en l'absence de toute sensation — puisque la délivrance est alors conçue sur le modèle de l'extinction d'une lampe — il n'y a plus aucune expérience interne. Alors, la condition d'être transmigrant est préférable à cette "délivrance" des bouddhistes, consistant essentiellement dans l'annihilation des pensées, et que même les souches et les murs peuvent aisément obtenir. En voilà assez des aspirations à une délivrance de cette sorte !

D. Le commentaire, après avoir montré le manque de clarté de (leur doctrine sur) l'arrangement des choses, introduit par les mots : "De plus... etc." le *sūtra* commençant par : "L'infirmité... etc.", et ce dans le but de faire ressortir le manque de clarté du type de délivrance proposé par eux. Quant au manque de clarté touchant les moyens de délivrance proposés, représentation de l'absence de Soi etc., il est (implicitement) établi à travers les preuves de la permanence du Soi.

V. Après avoir exposé en détail le manque de clarté et de cohérence de l'enchaînement des réalités tel qu'il est présenté par les autres doctrines, *Vedānta*, *Sāṃkhya*, Jaïnisme, *Vaiśeṣika* etc. — et il en va ainsi parce que les promoteurs de ces doctrines ne sont pas omniscients — on se propose de montrer que ceux qui adhèrent à d'autres doctrines encore, en pensant qu'elles suivent la même voie (que la doctrine *śaiva*), ne peuvent obtenir la félicité suprême.

> Ā. 27. *Des sots, s'appuyant sur telle doctrine proposée par des gens (eux-mêmes) aveuglés par l'ignorance, y cherchent la délivrance. D'insectes phosphorescents ils espèrent retirer du feu.*

V. Ceux qui n'ont pas la compréhension de ce que l'on doit rechercher : Śiva, Sa Puissance, les Vidyeśvara etc., et de ce que l'on doit éviter par dessus tout :[62] la souillure, le *karman*, la *māyā* etc., ceux-là, aveuglés par l'ignorance, sont ceux qui proposent ces autres doctrines. Ceux qui, stupides, s'appuient sur leurs "doctrines", leurs systèmes, et y cherchent la délivrance, "espèrent retirer du feu d'insectes phosphorescents". De même que (ces amateurs de feu) s'épuisent en vain, de même sont stériles les peines (de ces chercheurs de délivrance).

D. On introduit alors le *sūtra* suivant. C'est à la doctrine du *Pāñcarātra* que fait allusion le terme "etc.".

V. De même...

> Ā. 28. *L'isolement obtenu par la discrimination de l'Esprit et de la Nature, l'apaisement qui accompagne la considération de toutes choses comme étant le* Brahman, *ainsi que toutes ces "délivrances" produites par les liens, se défont lors de la création.*

---

[62] Leçon de (D). (C) : *heyaparamārtha*, "nuisible en dernière analyse", est plus ambigu.

V. Il s'agit de cet isolement que Kapila imagine découler de la discrimination de l'Esprit et de la Nature ou de cet accès au *Brahman*, par abandon des constructions dualistes, qui se produit lorsqu'on réalise : "Tout, en vérité, est *Brahman*". Il s'agit encore de toutes les doctrines de délivrance "produites par les liens", soutenues, par exemple, par les partisans du *Pāñcarātra*. C'est ainsi qu'il a été dit :

"Il y avait des Seigneurs de la suprême Nature, Kṛṣṇa, Aniruddha, Makaradhvaja, Rauhina".

Ou bien, selon ceux qui s'en tiennent au Temps :

"Le Temps crée les êtres, le Temps absorbe les créatures. Le Temps veille parmi ceux qui dorment, le Temps est difficile à transcender".

Ou encore, d'après certains :

"La pensée est, à elle seule, le monde de la transmigration, car elle est souillée par la passion et les autres afflictions. Elle seule, une fois libérée de ces (impuretés), est appelée "délivrance".

Toutes ces "délivrances" sont "produites par les liens" en ce sens qu'elles ont la forme d'un lien : Nature, Temps, pensée etc. ont la capacité de lier. Au moment où commence (à nouveau) la création elles se "défont", c'est-à-dire sont anéanties. Il est dit dans le vénérable *Mataṅga* :

"Aussi, sous le nom de "Nature", a-t-on désigné une réalité non-pensante. Elle est donc, non pas suprême mais inférieure. Ceux dont la ferme conviction est qu'il n'y a rien au-delà ne sont pas — ô tigre parmi les ascètes — des délivrés ; ils reprennent le chemin d'en bas".[63]

De même :

"Pour ceux qui sont comme noyés dans les causes matérielles le retour (ici-bas) est assuré".

Cependant, chez ceux-là mêmes qui sont victimes de cette surimposition[64] du faux, l'immensité ténébreuse de l'ignorance ne recouvre pas complètement leur intelligence. Au contraire, à mesure que s'élargira progressivement leur pouvoir de discrimination, ils finiront un jour par entrer dans le champ de la Grâce du suprême Seigneur. C'est ainsi qu'il est dit dans le vénérable *Pauṣkarapārameśvara* :

"Jamais l'homme n'atteint la délivrance par sa propre capacité, sans la Grâce du dieu Śiva qui écarte tout ce qui est funeste (*aśivahārin*)".[65]

---

[63] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* XV, śl. 6b-7a, p. 368.

[64] Leçon de (C). On peut aussi comprendre, avec (D) : "ceux-là mêmes qui s'efforcent ainsi...".

[65] *Pauṣkarāgama, vidyāpāda, patipaṭala*, śl. 90.

D. Le commentaire indique que, dans la première moitié du *sūtra*, on achève la réfutation des types de délivrance mentionnés plus haut et caractérisés par l'absorption dans la Nature ou l'obtention du *Brahman.* Dans la seconde moitié, on réfute la délivrance telle qu'elle est conçue dans le *Pāñcarātra* ou dans d'autres (écoles) qui posent une pensée située au-delà des sens. "Toutes ces délivrances...etc." : on fait ici référence à cette "suprême Nature" appelée "*Nārāyaṇa*" et qui est non-pensante, puisqu'on la considère comme cause matérielle.

Le Temps ne peut pas davantage être cause (suprême), car il est une réalité à la fois multiple et non-pensante : il se divise en effet en trois éléments, passé etc. Quant à la pensée (*citta*), elle est un évolué, au même titre que les éléments matériels, et donc ne pense pas (véritablement). Aussi, ceux qui recourent à telle ou telle de ces réalités voient leur délivrance toucher à sa fin, chaque fois que cette réalité est rétractée. Au moment de la création (suivante), comme le *karman*, la souillure etc. sont présents, la transmigration reprend.

— Mais, dans ces conditions, il n'y aura donc jamais pour ceux-là la moindre possibilité de délivrance ?

— Non — répond le commentaire — avec l'involution de leur souillure, ils connaîtront eux aussi la délivrance, par l'entremise de la Grâce de Śiva.

V. La délivrance proposée par les autres doctrines étant — comme on l'a dit — irréelle, en quoi consiste ici la différence entre la réalisation (*siddhi*) et la délivrance ?

> Ā. 29. *Selon la doctrine* śaiva, *le réalisé se tient au-dessus des autres êtres ; le délivré ne redescend plus dans le monde créé. Affermissant toutes choses par sa propre splendeur, il est pour toujours indépendant du Seigneur de toutes choses.*[66]

V. Ici, dans notre système, le réalisé goûte telles ou telles jouissances procurées par diverses souverainetés et accessibles dans des mondes variés. Il devient supérieur à tous. C'est ainsi également que s'exprime Bṛhaspati :

---

[66] Il semblerait qu'on ne cherche pas ici à opposer la "réalisation" et la délivrance, comme deux visées différentes, voire incompatibles (la première étant rapportée au *sādhaka*...), mais plutôt à opposer la délivrance, conçue à la manière *śaiva* comme incluant une phase de "réalisation" et se présentant par là-même comme supérieure, aux simples "délivrances" proposées par les autres doctrines. On verra, dans la Section du Yoga, comment le *Mṛgendra* met particulièrement l'accent sur cette conjonction de la jouissance des pouvoirs et de la délivrance.

"Cette majesté du suprême et bienheureux Śiva, incomparable, éternelle, inconcevable, cette majesté échoit au réalisé qui a détruit l'ensemble des liens".

Nous avons dit également que la délivrance procurée par les autres doctrines, sous forme d'absorption en *Brahman*, de destruction de la conscience, de discrimination de la Nature et de l'Esprit etc., ne présentait pas les mêmes qualités que la nôtre. Mais, dans notre système, le délivré est celui qui ne retourne plus en bas au commencement de (chaque) création.

Il ne participe plus à la transmigration parce qu'il a perdu toute réceptivité envers la puissance d'obstruction du suprême Seigneur, le souillure, le *karman* et le *māyā*, qui sont cause de l'enchaînement. Que fait-il donc ? "toutes choses". L'âme délivrée — tout en régissant toutes choses — ne fait rien (à proprement parler) car, pour elle, plus rien n'est "à faire". En effet, elle possède une majesté semblable à celle de Śiva, puisqu'en elle ont été manifestées une omniscience et une activité universelle insurpassées.

— Mais, avant la délivrance, (l'âme) ne faisait rien et après elle est également (inactive) ; quelle est donc la différence ?

— La différence est qu'alors elle n'est plus dirigée, mûe, par le suprême Seigneur qui dirige toutes choses.

— Est-ce seulement pour un moment qu'elle devient indépendante ?

— Non, c'est "pour toujours", définitivement, que le Seigneur Śiva cesse de la diriger ; tel est le sens.

D. On résume ici — remarque le commentaire — la conception cohérente que notre système se fait de la jouissance et de la délivrance, cohérence à laquelle on avait déjà fait allusion plus haut en disant : "Dans la doctrine *śaiva* tout est supérieur".

— Mais — même à partir de cette délivrance — un retour (dans la transmigration) est possible à l'occasion de la grande dissolution cosmique !

— A cela on répond : "parce qu'il a perdu...etc." ; le sens est qu'il n'y a pas de retour possible, car cette délivrance prend la forme d'une rupture de la totalité des liens.

CHAPITRE III

EXAMEN DE LA DEFINITION DU MAÎTRE

V. On vient de dire que le fruit éminent appelé "jouissance et délivrance", inconnu des autres systèmes, ainsi que les moyens de l'obtenir, sont enseignés dans le présent traité. On prend maintenant en considération la catégorie appelée "le Seigneur" qui, dans la conclusion du chapitre précédent, était désignée — à l'intérieur de l'expression "non régie par le Régent de toutes choses" — par les mots "Régent de toutes choses". On se propose maintenant d'établir cette catégorie. Ici, en ce début de chapitre, il convient d'opérer une quintuple liaison. C'est ainsi que le vénérable *Pauṣkara* dit :

"Lorsqu'à l'intérieur d'un traité un *sūtra* suit immédiatement un chapitre il convient d'exprimer le quintuple rapport qui le rattache au reste, du point de vue de la matière du traité, du point de vue du (précédent) *sūtra*, de la phrase, de la section, du chapitre."[1]

Etant donné que l'on aborde ici la matière du traité, à savoir la triade des catégories, Maître, âme liée et lien, le rapport est (de ce point de vue) caractérisé par l'examen de la catégorie du Maître. Du point de vue du *sūtra*, le rapport se fait avec un (autre *sūtra*) tel que : "Śiva est omniscient et doué d'une activité universelle". Au niveau de la phrase, il se fait avec des phrases comme : "Cet Auteur du monde, établi de par sa propre nature, doit nécessairement exister". Au niveau de la section, il s'établit avec celle de la doctrine. Au niveau du chapitre, la connection a été indiquée par le terme "Régent de toutes choses" qui figure à la fin du chapitre précédent. De la même manière, jusqu'à la fin de la section de la doctrine, il conviendra de rechercher ce quintuple rapport.

> Ā. 1. *Maintenant, considérant que des choses comme le corps etc. ont la nature des effets, nous venons à connaître, par inférence, leur auteur en ce qu'il a de spécifique.*

V. Le terme "maintenant" désigne un commencement : c'est ici que débute l'examen de la catégorie du Maître. Une fois qu'on a compris que le corps, les organes, les mondes etc., sont des effets particularisés par un certain assemblage de leurs parties, au même titre que les cruches etc., on infère qu'ils procèdent d'un créateur intelligent ; tel est le sens.

---

[1] Cité également in *Mataṅgavṛtti*, *vidyāpāda* III, Introduction (p. 38) mais ne se trouve pas dans les portions imprimées du *Pauṣkara.*

— Mais, en ce qui concerne le corps tout au moins, sa nature d'effet n'est pas établie! Jamais, nulle part, on n'a observé la fabrication d'un corps par quelqu'un !

— Certes, mais cette manière de nier qu'il existe un créateur du corps — sous prétexte qu'on n'a jamais vu personne en train de fabriquer un corps — n'est pas admissible. Le (créateur du corps), s'il est vrai qu'il ne tombe pas dans le champ du visible, est inférable. Et d'ailleurs, est-il vrai qu'on n'observe pas le corps en train d'être fabriqué ? Le fait d'être un effet n'est rien d'autre qu'exister après n'avoir pas existé et cela s'observe du corps. En donnant à la racine DIH le sens d'“accumuler”,[2] on pose que le corps (*deha*) est construit mois après mois dans la matrice, par un processus d'accumulation, en partant de ces causes matérielles que sont le sperme, le sang et la première masse embryonnaire. En quoi cesse-t-on ici d'avoir affaire à un effet ? De plus, la qualité d'effet ne peut être déniée au corps qui est un assemblage de parties et qui est périssable. Tout ce qui est un assemblage de parties et qui est périssable est un effet, par exemple les cruches. La même chose vaut pour les corps qui apparaissent ainsi comme des effets. Ceci étant acquis, il devient possible de montrer — à partir de la qualité d'être un effet — que l'ensemble des choses semblables aux corps doivent leur existence à un créateur intelligent. On constate que tout effet doit son existence à un auteur intelligent, par exemple les chariots etc. En revanche, tout ce qui n'est pas (produit) ainsi n'est pas un effet, par exemple le Soi.

— Mais la qualité d'effet n'est pas une “raison” universellement applicable : c'est ainsi que les lettres (tracées fortuitement) par un ver (à l'intérieur du bois) sont bien des effets mais ne procèdent pas d'un auteur intelligent !

— Non, car on ne retrouve pas ici ce qui constitue en propre un effet. Il y a bien une certaine activité de la part du ver qui se promène à sa guise (à l'intérieur du bois) mais elle n'est pas dirigée vers le façonnement d'une lettre (constituée) par un certain assemblage (de traits). Cet assemblage est spontanément effectué par le ver qui prend, au hasard, telle ou telle direction.

— Mais la lettre est bien produite par le ver, puisqu'elle existe si celui-ci existe et n'existe pas si celui-ci n'existe pas !

— Dans ces conditions, pourquoi prétendre que la qualité d'effet ne constitue pas une “raison” universellement applicable ? En effet, puisque (telle) lettre existera lorsque le ver suivra tel chemin mais ne se manifestera pas s'il ne suit pas ce chemin, on peut dire que, dans tous les cas, la lettre tracée par le ver procède d'un auteur intelligent. Et cette (raison) n'est pas rendue incertaine par l'exemple du riz qui pousse sans être cultivé ou des arbres de la forêt car, pour ceux-là, on n'a pas encore établi avec certitude s'ils procèdent d'un auteur et, précisément, nous les incluons dans le terme mineur.[3]

---

[2] Sens donné effectivement par le *Pāṇinidhātupāṭha*.

— Mais s'il est possible d'écarter (le reproche d'user) de fausses raisons simplement en utilisant comme terme mineur quelque chose qui ne comporte pas une concordance universelle établie, alors, il n'y aura plus de fausses raisons du tout!

— Il en irait ainsi si de cette "raison" — à savoir la qualité d'effet — il n'était établi qu'elle présente une concordance universelle (avec le fait de procéder d'un auteur intelligent). Des choses telles que le corps, les organes des sens, la terre, situées à l'intérieur du triple monde — tout en étant différentes des cruches etc. qui ont été prises comme exemples et dont les auteurs sont visibles — procèdent (aussi) d'un auteur, simplement parce qu'elles sont des effets, à l'instar des cruches etc. dont les auteurs sont perçus. Cette inférence faite, que subsiste-t-il encore qui empêche la concordance universelle d'être établie pour la qualité d'effet ?

— Mais, dans cette inférence, le sujet "cruche" pris comme exemple à l'appui n'est pas fabriqué par ce Seigneur que vous cherchez à établir, son auteur étant visible. Si les (cruches etc.) sont des effets (de l'activité) des potiers etc. c'est que ce Seigneur n'a pas fait toutes choses. Or vous admettez que la cruche, votre exemple à l'appui, est (elle-aussi) fabriquée par le Seigneur. L'exemple à l'appui est ainsi frustré de la propriété qu'il devait servir à établir. De plus, cela est contredit par l'expérience. Personne, en effet, n'ira penser que les cruches etc., toujours présentes si le potier existe et toujours absentes s'il n'existe pas, doivent leur existence à l'activité du Seigneur. Cette "raison" est également contradictoire en ce sens que tel sera l'auteur des cruches — un potier soumis à la souffrance et périssable — tel devra être l'auteur du monde. Les partisans de Jaimini ont dit :

"Si l'on admet que les potiers etc. contrôlent la (fabrication) des cruches etc., on n'admettra pas que ce soit le Seigneur. Si on le fait, on abandonne ce qui était à prouver. Et si l'on établit ainsi l'exemple à l'appui, une contradiction affectera la "raison" : on aboutira à un monde fabriqué par un auteur périssable et qui ne sera pas le Seigneur".[4]

---

[3] Le "terme mineur", ou *pakṣa*, représente dans l'inférence indienne le sujet d'attribution, ce dont on doit démontrer qu'il peut (ou ne peut pas) recevoir tel ou tel prédicat, ou *sādhya*. Ici, riz sauvage et arbres de la forêt sont "inclus dans le *pakṣa*" en tant qu'éléments de ce monde naturel auquel on cherche à attribuer le prédicat : "produit par un créateur intelligent".

— Convenons que (notre thèse) laisse place à tous ces défauts ! Mais, en admettant cette fois que le Seigneur ne contrôle pas (directement) toutes choses, nous dirons que même les potiers etc. qui, dans cette mesure, sont les auteurs des cruches etc. ont été rendus aptes à cette fabrication par le Seigneur qui leur a fait la grâce de veiller sur leurs capacités (naturelles).

— Où donc observez-vous cela, que les cruches et autres objets sont (en dernière analyse) fabriqués sous le contrôle du Seigneur, alors qu'ils existent si le potier ou le tisserand existe et qu'ils n'existent pas si (ces artisans) n'existent pas ?

— Et où donc ne l'observe-t-on pas ? Ne savez-vous donc pas que le glorieux (Seigneur) lui-même l'enseigne et le proclame dans des traités religieux reconnus par tous ?

"Pénétrant la terre, je soutiens tous les êtres de mon énergie ; devenu la lune, faite de nectar, je nourris toutes les plantes".

"Aucun être, mobile ou immobile, ne saurait exister sans moi".[5]

De même dans le Veda :

"Ce Rudra qui est dans le feu, les eaux, les plantes ; ce Rudra qui a pénétré tous les mondes"[6].

Est donc réfutée cette accusation de contredire l'expérience que vous portiez contre nous.

"Inconsciente et impuissante est la créature vis à vis de ses propres plaisirs et douleurs ; c'est entraînée par le Seigneur qu'elle gagne le ciel ou l'enfer."[7]

Et la "raison" invoquée n'est pas contradictoire car la concordance universelle contraire n'est pas présente. En effet, il convient ici d'écarter l'exemple à l'appui contraire constitué par le Soi. C'est qu'il existe une concordance universelle entre le sujet "cruche", pris comme exemple à l'appui, et la propriété de devoir son existence à un auteur intelligent, propriété que cet exemple sert à établir. Mais cette propriété est exclue du Soi, l'exemple contraire, car ce dernier est étranger à toute production par un auteur intelligent. Est dite contradictoire la "raison" qui, tout en excluant la possibilité positive (celle qui est à établir), est en concordance universelle avec la seule possibilité inverse. Il en va ainsi, par exemple, lorsqu'on dit : "Le son est permanent parce qu'il est produit". Donc, lorsqu'on dit : "Le fait de procéder d'un auteur intelligent est établi pour la cruche parce qu'elle est fabriquée par un potier", en quoi cet exemple à l'appui est-il frustré de la propriété qu'il était destiné à établir ? De plus, lors d'une inférence, on ne retrouve jamais dans le sujet d'attribution à établir toutes les qualités de l'exemple à l'appui. Or c'est (seulement) dans ce cas que l'on déboucherait sur la conséquence fâcheuse (d'un monde) devant son existence à un auteur périssable et qui ne serait pas le Seigneur. En face d'une inférence telle que : "Le son est impermanent parce qu'il est produit, comme le sont les cruches etc." vous devriez également demander : "Pourquoi les qualités de la cruche, comme celle d'être fabriquée par un potier, d'être rouge, d'avoir une forme arrondie etc., ne se retrouvent-elles pas dans le son ?". Tout cela n'est que futilité.

---

[4] *Ślokavārttika*, XVI 79.

[5] *Bhagavadgītā*, XV 13 (lire avec (C) *gām āviśya*, et non *samāviśya*) et X 39.

[6] *Taittirīyasaṃhitā*, V 5 9, déjà cité, p. 28 (n. 53).

[7] *Mahābhārata*, III 31 26b-27a, éd. crit., vol. 3, p. 97 (*Āraṇyakaparvan*). Strophe très souvent citée, tantôt d'un point de vue fataliste (cf. Gauḍapāda sur *Sāṃkhyakārikā*, 61), tantôt dans un contexte de *bhakti*.

— Mais les "raisons" invoquées ici, la qualité d'effet, le fait de comporter un assemblage de parties etc., sont contradictoires parce qu'elles pourraient permettre de prouver aussi bien (des propriétés) incompatibles avec la forme propre du sujet d'attribution, (par exemple) qu'un effet pourrait être l'oeuvre de plusieurs auteurs. C'est ainsi que Maṇḍana a dit :

"Même si tout ce qui comporte assemblage de parties etc. procède d'un auteur intelligent comment pourrait-on bien prouver que certaines choses, bien connues pour être composées de parties assemblées, procèdent d'un auteur unique ? En ce monde, on observe généralement que les parties des chariots etc., bien que construites par différents charrons, fonctionnent en harmonie."[8]

— Cela est également insoutenable : des effets comme les chariots etc. peuvent bien être l'œuvre de plusieurs charrons mais on n'observe jamais qu'ils le soient sans que (les ouvriers) ne se soient conformés aux directives d'un unique maître d'œuvre. Lorsqu'à partir de la qualité d'effet prise comme "raison" on établit que le monde procède d'un auteur intelligent, on raisonne ainsi : "cet Etre qui possède les puissances de désir, de connaissance et d'action, (seules) capables de produire ce (monde) dans sa diversité, en est l'auteur". Telle est la compréhension juste de la cause particulière qui engendre tel effet particulier, comme la terre etc., en tant que différent d'autres effets, tels ceux produits par nous-mêmes. Et il n'est pas exact (de dire) que cela n'est pas unanimement admis. Le caractère particulier (de la cause) apparaît dans celui de ses effets : voyant dans le maintien et le fonctionnement de l'univers un effet d'un genre particulier, on en infère que sa cause est particulière aussi. Ainsi, après avoir vu un groupe d'œuvres d'art, fresques ou peintures représentant des palais etc.

---

[8] *Vidhiviveka*, éd. Tailiṅga Rāma Śāstri, Bénarès, 1907, p. 219 et 224.

et dont les unes sont faibles, les autres de valeur moyenne, d'autres encore d'une beauté inégalable, on conclut de cette inégalité à celle de leurs auteurs respectifs.

D. A. l'occasion d'une réponse ayant trait à l'excellence de ce traité ont été mentionnées les catégories du Maître, de l'âme liée et du lien. On commence par examiner la catégorie du Maître.
— Mais dans quel but fait-on état d'une quintuple connection ?
— C'est pour démontrer l'autorité de ces chapitres en tant qu'ils sont l'œuvre du suprême Seigneur. Des chapitres non reliés les uns aux autres ne sauraient être attribués au suprême Seigneur. Les mots : "Mais, en ce qui concerne... etc." introduisent une critique, : à savoir que, même si le corps est impermanent, on ne l'observe pas en train d'être fabriqué par quelqu'un. On répond à cette question à partir de : "Certes, mais...".
— Mais, en vertu de l'adage : "le monde n'est jamais différent", la qualité d'effets des régions cosmiques etc. n'est pas établie, puisqu'on ne les voit pas commencer à exister après une phase de non-existence !
— Non, car l'exemple des vieilles huttes ou des vieux puits etc. montre que cette concordance n'est pas univoque : eux non plus, on n'a pas assisté à leur construction. A partir de : "De plus..." le commentaire montre que cette thèse est également réfutée par l'inférence.
— Mais, en fonction de ce qu'on vient de rappeler : "le monde n'est jamais différent", le caractère périssable (du monde) n'est pas établi !
— Non, car on parlera plus loin de ce caractère périssable des mondes : "Après avoir observé des millions de fois la mort...etc.".
— S'il en allait ainsi, en fonction même de votre hypothèse selon laquelle les organes sont seulement des puissances,[9] on devrait conclure que leur qualité d'assemblages de parties n'est pas établie ; pourquoi alors admettre que ces organes sont des effets ?
— C'est parce qu'ils ont la nature d'instruments — au même titre que des épées etc. — que nous les considérons comme des effets. Si c'est aux atomes que vous faites ainsi allusion, en demandant pourquoi ils sont des effets, nous répondons : "parce qu'ils possèdent une forme matérielle concrète au même titre que les poussières etc.". De plus, on montrera plusl oin qu'ils sont des effets pour cette raison aussi qu'ils sont à la fois multiples et non-pensants: "tout ce qui est multi-

---

[9] Bien qu'il soit vrai, absolument parlant, que, dans la doctrine *śaiva*, le suprême Seigneur n'ait pas d'organes matériels mais seulement des puissances (dérivées de sa Puissance intrinsèque ou bien "assumées"), le contexte indique qu'il est question uniquement ici des organes des êtres vivants.

ple et non-pensant est soumis à la naissance". De plus, le vénérable *Parākhya* déclare :

"Ce qui, non-pensant, est (également) multiple requiert nécessairement une cause". C'est donc par la force d'une triple inférence que l'on vient à poser ces choses comme des effets.

Tout ce qui possède une forme matérielle concrète est un effet, ainsi les poussières etc. Mais là où la qualité d'effet est absente la possession de cette forme matérielle fait défaut aussi, ainsi en va-t-il pour le Soi. Or on admet que les atomes possèdent bien une telle forme matérielle concrète, ils sont donc aussi des effets. Voilà pour le premier type (d'inférence). Et voici le second : tout ce qui comporte des parties est un effet, ainsi les cruches etc. Mais là où la possession de parties est absente la qualité d'effet l'est également, ainsi en va-t-il pour le Soi. Or l'ensemble des mondes comprenant la terre etc. est composé de parties, il est donc aussi un effet. Voici le troisième : tout ce qui est instrument ou organe est un effet, ainsi les épées etc. Mais là où la qualité d'effet est absente l'instrumentalité l'est également, ainsi en va-t-il pour le Soi. Or l'œil et les autres (organes sensoriels) sont des instruments, donc eux aussi sont des effets.

Après avoir ainsi démontré la qualité d'effets de choses comme le corps, le commentaire montre qu'elles procèdent d'un auteur intelligent : Ceci étant acquis...etc." . Le sens est que, pour ces choses, le fait de procéder d'un auteur intelligent dérive simplement, comme pour les cruches etc., du fait de posséder des parties. "Tel sera l'auteur des cruches...etc." : les potiers etc. sont des fabricateurs mûs, tandis que le Seigneur est un fabricateur qui meut par lui-même, tel est le sens.

On introduit alors une objection : même s'il est établi que les corps etc. procèdent d'un auteur, il n'est pas établi que l'univers ait un unique auteur. On ne pourra cependant pas admettre une telle pluralité d'auteurs car une production successive de l'effet — qui serait la règle si le monde avait plusieurs auteurs (successifs) au sens où l'on voit les rois se succéder les uns aux autres — ne peut être observée. Et si l'on admet la simultanéité (de leurs opérations) l'effet ne sera pas produit. On a dit :

"Là où il y a plusieurs chefs, tous se croient très savants et aspirent (chacun pour soi) au plus haut rang ; évidemment l'entreprise périclite". La thèse définitive est introduite à partir de : "Cela est également insoutenable...". On a, en somme, établi une concordance universelle énonçable ainsi : "Il ne peut y avoir d'effet sans auteur". On aboutit alors, en fonction de la réalité de la qualité d'effet, à quelque être qui en est l'auteur. Or ce qu'on appelle le monde est un effet. Disposé de telle sorte que ses parties dépendent les unes des autres, il est un, au même titre qu'un palais etc. Et (le palais) ne pourrait, en l'absence d'un unique architecte, présenter une telle complémentarité dans l'arrangement de ses parties. On établit ainsi que le monde procède, lui aussi, d'un auteur unique. Nous dirons plus loin que l'activité de cet auteur unique se déploie aussi bien simultanément que progressivement : "Produisant à la fois progressivement et simultanément, elle a le pouvoir de produire progressivement et autrement". C'est ainsi — remarque le commentaire — que la particularité de l'auteur est établie à partir de celle de l'effet : "Il n'est pas exact (de dire) que cela n'est pas unanimement admis" ; et tel est le sens — selon lui — de la seconde moitié du *sūtra*.

V. Et donc...

> Ā. 2a. *Tel l'effet, avec ses modalités, sa nature et sa dimension particulières, telle la cause.*

V. "Tel l'effet", il s'agira par exemple de la fumée ; "avec ses modalités particulières", par exemple perçue comme présente dans une caverne de la montagne, ou à son sommet, ou à son flanc opposé ; "avec sa nature particulière", c'est-à-dire distinguée par sa forme propre, comme fumée (d'un feu) d'herbes ou bien de feuilles ; "avec sa dimension particulière", formant une ligne mince ou bien vaste comme une masse de nuages. Sa "cause", caractérisée comme feu etc. est "telle" : on infère que (ce feu) est ou bien situé au flanc de la montagne, ou à son sommet, ou à son versant opposé, qu'il présente les mêmes modalités, feu d'herbes ou de feuilles, et qu'il a la même dimension, petite ou grande. Pareillement, après avoir perçu la variété des aspects que revêt l'effet appelé "univers", on infère que sa cause est pourvue de puissances de connaissance et d'action insurpassées, commensurables à ces divers aspects.

D. Par les mots : "Et donc..." le commentaire indique que ce point est développé dans un autre demi-*sūtra*.

V. Et cette cause est...

> Ā. 2b-3a. *Eternelle parce que non délimitée par le temps, non-localisée de par son immensité. Produisant à la fois progressivement et simultanément, elle a le pouvoir de produire progressivement et autrement.*

V. Une chose qui de non-existante devient existante et d'existante non-existante est "délimitée par le temps", elle est impermanente. Mais ce qui, échappant aux deux limites de l'avant et de l'après, n'est pas délimité par le temps, est éternel. De plus, cette réalité n'est située (en propre) nulle part : de par son "immensité", sa grandeur, elle n'est pas délimitée selon la direction et le lieu. Elle est donc omniprésente, et comme ses effets sont perçus partout, elle est pervasive. De même, puisque des effets comme les corps, les organes etc. sont produits à la fois progressivement et simultanément, elle est pourvue d'un pouvoir de produire tant progressivement que simultanément.

D. Les mots : "Et cette..." introduisent le *sūtra* qui commence par "Eternelle" il faut suppléer ainsi : "Et cette cause du monde appelée son auteur". "Une chose qui...etc." : le sens est que si l'auteur du monde est impermanent on aboutit à une régression à l'infini. "De plus...etc." : tant en fonction du raisonnement que de la Révélation il apparaît avec évidence que (cette cause du monde) est omniprésente. "De même...etc." : lorsque le commentaire parle d'"un pouvoir de produire tant progressivement que simultanément", il veut dire ceci : de même que l'on voit un unique agent, disons Devadatta, accomplir certaines actions simultanément, comme de manger, de parler, de porter un fardeau tout en marchant, et en accomplir d'autres en succession, comme de se baigner, de prendre son repas, de se coucher, de même, observant que certains corps etc. sont produits simultanément et d'autres en succession, on comprend que le Seigneur lui-même accomplit certaines actions simultanément et d'autres successivement.

V. Mais cette activité (du Seigneur), création, maintien etc. de l'univers, n'est pas privée d'instrument, précisément parce qu'elle est une activité, au même titre que celle qui utilise une hache. On en conclut que (le Seigneur) doit lui aussi posséder des organes.

> Ā. 3b-4a. *Il doit posséder des organes car on observe qu'une activité ne se passe pas d'instrument. Il faut savoir que ces (organes) ne sont pas adventices car l'effet existe sans avoir eu de commencement.*

V. Puisqu'il n'existe pas d'activité sans instrument le bienheureux (Seigneur) a donc lui aussi, nécessairement, des organes. Et ceux-ci ne sont pas "adventices" parce que ce qu'ils accomplissent, la création etc., existe sans avoir eu de commencement.

D. En vue d'expliquer le *sūtra* commençant par : "Puisqu'il n'existe pas...etc.", on soulève un problème : "Mais cette activité...etc.". Le sens est que, si le Seigneur était dépourvu d'organes, il serait nécessairement inactif. Mais cela n'est pas : on comprend qu'il possède des organes, à partir de cette simple constatation qu'autrement son activité serait impossible. Et ces organes — dira-t-on aussitôt après — ont la forme de puissances : "L'instrument n'est autre qu'une puissance". Le sens est celui-ci : seule la puissance d'action est l'organe du Seigneur parce qu'il accomplit toutes choses, comme les *yogin*.[10] Il est admis par les partisans de tous les systèmes — y compris les *Cārvāka* — qu'on ne peut dénier aux *yogin*, pas plus qu'aux plantes et aux gemmes, une certaine efficacité dans le traitement des empoisonnements et des influences malignes. On a dit : "Inconcevable est le pouvoir des plantes et des gemmes". C'est donc la seule puissance d'action, inhérente au Seigneur, que l'on cherche à établir ici et non pas la puissance de connaissance. On déclarera plus loin :

"Il est omniscient parce que doué d'une activité universelle. Celui qui connaît (une activité) avec ses moyens, ses auxiliaires et ses résultats, exerce cette activité. Cela est bien établi".

Pas davantage ne s'agit-il de cette puissance assumée faite de *mahāmāyā*, car cette dernière est cause matérielle. A partir de : "Et ceux-ci..." on indique que (le Seigneur) crée les effets tels que les régions cosmiques etc. par cette puissance (d'action) qui lui est inhérente[11] et qui joue le rôle d'un instrument.

V. On demande alors : "Qu'est-ce que cet instrument ?".

> Ā. 4a-5b. *L'instrument n'est autre que Sa Puissance ; cette Puissance de pensée (du Seigneur) n'est pas elle-même non-pensante. Cet (instrument), de par le caractère illimité de son champ d'application, relativement au connaissable et à ce qui doit être accompli, est (lui-même) tel.*

---

[10] A travers ce privilège accordé à la "puissance d'action" il serait tentant de déceler une orientation dynamiste, un "activisme" propre à Aghoraśiva. Il est cependant plus probable que joue ici une simple motivation psychologique, qui conduit à parler de la *kriyāśakti* là où l'on envisage l'*activité* du Seigneur en général.

[11] Conformément à ses postulats dualistes, Aghoraśiva oppose très clairement ici les puissances intrinsèques du suprême Seigneur, ou qui lui sont "inhérentes" (*samaveta*) — c'est-à-dire la *citśakti* sous tel ou tel de ses aspects — aux puissances "assumées" (cf. n. 2 du chap. I) qui ne sont, en dernière analyse, que des matériaux inertes.

V. C'est simplement Sa Puissance qui est l'instrument dont se sert le Seigneur de l'univers car c'est par elle qu'Il accomplit Ses diverses opérations. Nous dirons plus loin qu'elle revêt les formes du désir etc. Et il est dit dans le *Kiraṇa* :

"Son désir seul est considéré comme Son instrument, comme chez le bon *yogin*".[12]

Et cette Puissance est pensante ; en effet, le (Seigneur), qui a pour nature propre la pensée, ne saurait posséder une Puissance qui soit non-pensante. Et qu'est ce que cet instrument qui a cette puissance pour essence ? Celui qui a à connaître et à accomplir une infinité de choses doit posséder des instruments eux-mêmes infinis. Or le champ de l'action et de la connaissance du suprême Seigneur est illimité. On déclarera plus loin, à propos de "la connaissance de Śiva" :

"Sa (connaissance), qui est une, revêt une infinité d'aspects différents en fonction de l'infinité de ses objets. Son activité — parce qu'elle n'en est pas distincte — est (considérée) également ainsi, en un sens figuré".

Donc, en fonction de l'absence de limite dans son domaine de connaissance et d'action, cet instrument (du Seigneur) — bien qu'unique en raison de son indivision essentielle — est "tel" par rapport à ce domaine, c'est-à-dire non-délimité, infini ; tel est le sens.

D. Les mots : "C'est simplement Sa Puissance...etc." indiquent que ce même point est développé (dans le *sūtra*) à partir de : "L'instrument...".

— Mais le Seigneur, dépourvu d'instruments ayant forme d'organes des sens, n'est pas un agent! Or tout agent est pourvu de tels organes, ainsi par exemple les potiers.

— Non, parce qu'il est pourvu de puissances spéciales, le bienheureux (Seigneur) produit des effets par Sa seule présence, à la façon d'un aimant.

— Dans ces conditions, l'aimant étant non-pensant, le Seigneur le sera aussi!

— Non, il n'en va pas toujours ainsi, à preuve le Soi, le soleil etc... (Le Seigneur) parce qu'il est pourvu de puissances particulières, produit des effets par Sa seule présence, de la même manière que le Soi suscite le mouvement dans son propre corps. On voit encore le soleil provoquer, par ses rayons qui ne consistent qu'en sa propre puissance, l'éclosion des lotus de jour et la fermeture des lotus de nuit. Il ne possède pas d'organes différents (de sa propre puissance). Il en va de même du Seigneur.

---

[12] *Kiraṇāgama*, *vidyāpāda* III (*karmapaṭala*), śl. 11.

— Mais le soleil possède un corps!
— Sans doute, mais il n'y a pas là de contradiction car on a déjà signalé l'absence de toute règle générale selon laquelle le fait d'avoir pour organes de simples puissances (impliquerait la possession d'un corps). On a dit : "Car l'exemple à l'appui n'est pas en tous points (semblable à ce qu'il illustre)". C'est quand on n'a pas saisi (l'extension) de la concordance universelle impliquée dans la "raison" invoquée — et cela faute d'avoir réciproquement délimité ce qui comporte et ce qui ne comporte pas (la propriété à établir) — qu'apparaît la conséquence fâcheuse d'une rupture de toute l'inférence.
— Admettons que chez des agents visibles, comme le soleil etc., la puissance joue le rôle d'un instrument. Mais il s'agit ici d'un agent invisible. Vous devez donc d'une part lui supposer deux puissances — car autrement il ne pourrait accomplir ses actions — mais, d'autre part, ces puissances ne sont concevables que si l'agent lui-même a (déjà) été supposé. Comment pouvez vous ainsi vous livrer à cette supposition illégitime de ses puissances ? Les partisans de Prabhākara ont dit : "(Un sujet) obtenu par supposition exclut toute supposition ultérieure".
— Vous-mêmes, les disciples de Jaimini, commencez par supposer que l'œil (comme sens de la vue) est quelque chose de distinct de l'organe anatomique caractérisé comme une région particulière de la peau. Autrement, en effet, la vision des formes ne serait pas possible. Ensuite, à ce sujet déjà lui même hypothétique, vous attribuez par la force de la logique une certaine puissance (supplémentaire). Autrement — dites-vous — la saisie distincte d'objets comme l'étoile *Dhruva*, qui sont séparés de l'organe par des centaines de milliers de *yojana*, ne sera pas possible. Par le même type d'inférence nous supposons que l'auteur du monde, lui-même supposé parce qu'au delà de la portée des sens, possède aussi une telle puissance invisible. Chez vous et chez nous le raisonnement aboutit au même point par rapport à la chose à établir. Il n'y a donc pas de faute de notre part.
— Mais, comme le Seigneur lui-même est incapable d'opérer sans Sa Puissance, c'est elle qui devrait être supposée la cause du monde!
— Non, toute puissance, en tant que qualité (*dharma*), requiert un sujet d'attribution (*dharmin*). Il est dit dans le *Mataṅga* :

"Les qualités (*guṇa*) déploient leur activité dans leurs domaines respectifs en s'appuyant sur un sujet qualifié (*guṇin*); elles ne sont pas sans support"[13].

Ainsi la Puissance n'existe-t-elle pas sans le Seigneur, de même que la chaleur n'existe pas sans le feu. Après avoir établi que l'instrument (du Seigneur) a la forme d'une Puissance on indique que cet (instrument) est qualifié métaphoriquement d' "infini", eu égard à la diversité de ce qu'il a à connaître et à accomplir :

---

[13] *Mataṅgapāramesvara*, *yogapāda* (*tattvasādhanapaṭala*), śl. 6.

V. Alors, sans exposer les autres doctrines, on insiste sur l'existence du Seigneur :

> Ā. 5b-6a. *L'effet — conservation, création du monde etc. —*
> *ne peut pas procéder d'un germe, d'une Nature ou d'une âme.*
> *Il reste donc à l'attribuer au grand Seigneur. Celui-ci n'est*
> *qu'auspicieux pour le délivré.*

V. "Mais qu'a-t-on à faire de ce Seigneur que vous imaginez tributaire d'instruments ? On ne peut admettre, de sa part, aucune activité qui ne soit dépendante du *karman* (des âmes). Posons plutôt que les actions (des âmes) existent seules et causent la création, la conservation du monde etc.!" C'est ainsi que s'expriment les disciples de Jaimini. On a dit :

"Admettre un pouvoir de contrôle exercé par une cause quelconque revient à établir ce qui l'est déjà, car (création et conservation du monde) sont établies par les actions de toutes les âmes".[14]

"Ou bien posons que la *māyā*, sans avoir besoin d'autre chose, opère la création et la conservation du monde. Elle est en effet la cause matérielle de *kalā* etc, comme la graine (l'est) de la pousse. Admettons ainsi que seule la Nature ou "Prédonné" (*pradhāna*) effectue ces opérations, elle sans qui le Seigneur lui-même est visiblement incapable de produire ces effets. Prenant la forme de la terre etc. et poussée par son "altruisme", la Nature sera à elle seule l'agent et ne dépendra pas d'autre chose. Aussi, qu'a-t-on à faire d'un Seigneur ?". Ainsi s'expriment les disciples de Kapila. De même :

"Comme il y a (ailleurs) une chose qui a pour unique nature d'évoluer il y y en a pareillement une ici. Le rôle que joue par rapport à la pousse l'ensemble des conditions telles que la graine etc., ensemble indépendant d'autres choses, est joué (ici) par le Prédonné composé des trois *guṇa* et dont la nature propre est de se transformer en *mahat* etc."[15]

---

[14] Citation approximative de *Ślokavārttika* XVI 75 ; supprimer la négation (*neṣyate*) en (D).

[15] *Īśvarasiddhi*, 25, éd. KSTS, p. 17-18 (dans le contexte d'une réfutation du *Sāṃkhya*).

Ou encore :

"Le *Puruṣa* est à lui seul cet univers, ce qui fut et ce qui sera".[16] Cela revient à dire : "c'est à partir de l'âme, du seul Esprit (*puruṣa*), que se produira, par une transformation illusoire, la manifestation de l'univers entier pensant et non-pensant ; qu'a-t-on à faire d'un Seigneur ?".

Tout cela est faux. Il n'est pas possible d'attribuer la création du monde, par exemple, à des facteurs non-pensants tels que les actes, la *māyā* etc., facteurs qui jouent le rôle de germes extérieurs et sont en fait contrôlés par un Seigneur intelligent. De toute façon, il est impropre de poser la Nature s'engageant dans la production d'effets afin de faire cesser les désirs,[17] puisqu'elle est non-pensante et que le désir a pour essence d'être une qualité de la pensée. On démontre enfin que l'Esprit n'a pas pu opérer la création, le maintien et la dissolution de l'univers. Il est en effet exposé à une multitude de maux, à commencer par le fait d'être soumis au changement, alors qu'une chose libre ne saurait connaître la destruction de ce qu'elle aime et la soumission à ce qu'elle n'aime pas. Il ne reste donc — au terme d'une irréprochable et donc probante inférence par élimination — que le grand Seigneur pour opérer la création, le maintien etc. de l'univers. On examine maintenant cela (en détail).

— Si c'est par pitié, pour arracher (au malheur) les êtres transmigrants, que le suprême Seigneur procède à la création et au maintien de l'univers, dans quel but, inversement, assigne-t-il aux misérables vivants les douleurs inhérentes à la transmigration ? Ou bien sa nature propre étant constituée ainsi, pourquoi ne fait-il pas transmigrer à nouveau la créature délivrée elle-même ?

— A cela on répond : "Il n'est qu'auspicieux pour le délivré". Il est exact que c'est par pure compassion que le bienheureux (Seigneur) entreprend de dispenser Sa Grâce aux vivants. Mais c'est en conformité avec leurs propres actes qu'Il leur assigne ces douleurs, cet aveuglement etc. dont ils souffrent dans les enfers etc. Et il ne convient pas de se demander si, du fait qu'Il tient compte des actes, Sa propre liberté n'est pas compromise, car on observe que la liberté d'un agent n'est pas détruite par le fait qu'il a besoin d'instruments. Un roi, par exemple, a besoin d'un trésorier pour faire des dons gracieux. Mon vénéré maître a dit :

"Ne pas pouvoir être utilisé par un autre agent libre mais agir en utilisant des instruments, voilà la (vraie) liberté ; elle ne consiste pas à ne pas tenir compte des actes etc."[18]

---

[16] *Ṛgveda*, X 90 2.

[17] Quasi-citation de *Sāṃkhyakārikā*, 58a.

[18] Citation approximative (au début) de *Nareśvaraparīkṣā* II, śl. 26-27a (éd. KSTS, p. 15). Le texte commence en fait ainsi : "Ne pas pouvoir être

Et l'acte (dont les fruits) n'ont pas été goûtés ne disparaît pas. Mais lorsque la variété des actes s'épuise, (ses fruits) ayant été goûtés dans des corps appartenant à diverses espèces, ou bien lorsque le *karman* atteint un état d'équilibre, la créature est "grâciée", en ce sens que son impureté est écartée par la descente de la Grâce, elle-même provoquée par la puissance extraordinaire de l'involution de la souillure. Alors, cette âme qui a rejeté tous les liens se révèle douée d'une activité et d'une connaissance[19] portant sur toutes choses. Elle est est libre puisqu'en l'absence de liens il n'y a plus pour elle de transmigration. C'est pour elle que le bienheureux Seigneur revêt Sa forme propre qui est auspicieuse. Il n'est plus pour elle cause de l'expérience des choses viles, comme Il il l'est pour l'âme enchaînée ; tel est le sens.

D. Après avoir introduit le *sūtra* commençant par : "L'effet — conservation ...etc." on formule, afin d'éclaircir ce point, divers doutes. On y répond à partir de : "Tout cela est faux...". On précise que "les germes" désignent ici les actes. Le sens est que les actes, étant non-pensants comme l'action de labourer etc., requièrent quelqu'un pour les diriger et les ordonner...[20] Et il n'est nullement établi que la production des corps, des organes sensoriels etc. soit sous le contrôle de l'Esprit : celui-ci en est (en fait) incapable. On établit ainsi un autre agent et c'est le Seigneur. "La *māyā* etc." : dans ce contexte le terme de Nature" désigne la triade primitive composée du Prédonné, de la *māyā* et du *bindu*.[21] La *māyā* et les autres (facteurs) sont des liens et n'opèrent par rapport à l'homme que sous le contrôle d'une puissance pensante : on vient en effet de rappeler qu'ils sont non-pensants au même titre que les cordes etc.
— Mais n'a-t-on pas dit : "Comme il y a (ailleurs) une chose qui a pour unique nature d'évoluer il y en a pareillement une ici. Le rôle que joue par rapport à la pousse l'ensemble des conditions telles que la graine..." ? Ce sera donc la Nature seule, sous la forme du *mahat* etc., qui agira par générosité envers l'Esprit !
— Sur ce point on répond : "Il est impropre de poser la Nature...etc." Parce

---

utilisé par une autre liberté (*svātantryānya*, comme en (D)), mais tenir compte par soi-même de quelque chose d'autre, mettre en œuvre des instruments sans en être l'instrument...".

[19] En corrigeant, dans (C), *tattva* en *jñatva*.

[20] Ici, trois lignes entièrement corrompues.

[21] Aghoraśiva n'accorde pas, dans son propre système, une signification particulière à cette triade mais il veut dire ici que le *contenu réel* de la notion *Sāṃkhya* de Nature est fait de cette triade (matière première subtile, matière première grossière et cause matérielle des *guṇa*).

qu'elle est non-pensante, comme la glaise, elle est incapable d'être agent. L'agent, en tant qu'il est à l'origine de la mise en route et de l'arrêt des autres facteurs de l'action, est toujours pensant. On a dit :

"Le facteur d'action qui, agissant ou n'agissant pas lui-même, est le maître des (autres) facteurs d'action, aussi bien pour les mettre en route que pour les arrêter, s'appelle "l'agent".

— Mais on observe que des choses comme l'aimant — tout en ne pensant pas — entrent en action par elle-mêmes!

— Non, l'aimant lui-même entre en action sous la dépendance de celui qui le dirige.

— Mais on observe que le lait de la vache — tout en ne pensant pas — coule de lui-même en vue de la croissance du veau! Ainsi, selon le *Sāṃkhya* :

"De même que le lait non-pensant coule en vue de la croissance du veau, de même la Nature fonctionne en vue de la délivrance de l'Esprit".[22]

— S'il en est ainsi, la "raison" invoquée est contradictoire. Dans cet exemple à l'appui se manifeste une concordance universelle avec l'opposé de ce que vous cherchez à prouver. En effet, il est établi que le lait inconscient coule sous le contrôle de la vache qui, elle, est consciente. Le Prédonné non-pensant doit donc être mis en action par un sujet pensant; ainsi établit-on l'existence du Seigneur.

De plus — remarque-t-on — si on accepte l'Esprit (comme cause du monde), des défauts tels que son assujettissement au changement s'en suivront. "La destruction de ce qu'elle aime...etc." : (L'Esprit) ne peut être l'auteur de la création et du maintien (de l'univers), parce qu'il apparaît comme privé de liberté. Ainsi — constate-t-on — le Seigneur est établi grâce à une inférence procédant par élimination.

En vue d'expliquer l'expression : "Il n'est qu'auspicieux pour le délivré", on soulève incidemment une autre question : "On examine maintenant...etc.". Quant à la première question, on y répond à partir de : "Il est exact que...".

— Dans ces conditions, la liberté du Seigneur sera détruite, puisqu'Il devra tenir compte des actes!

— A cela on répond : "Et il ne convient pas...etc." On répond ensuite à la seconde question : "Mais lorsque la variété...etc." Le terme "*jantu*" (créature) doit être directement rapporté au composé (qui précéde). L'initiation accomplit la destruction complète du *karman*. Quant à la (destruction) due à la connaissance, au *yoga* etc., elle n'entraîne jamais que l'état où, grâce à la connaissance, seule (la souillure) demeure (*vijñānakevalatvam*). On a dit : "C'est l'initiation qui provoque la destruction du mérite et du démérite". De même : "Les hommes que les autres doctrines considèrent comme délivrés à cause de l'épuisement, chez eux, du mérite et du démérite, sont appelés ici des *Rudra*". Il convient de laisser de côté ce que certains ajoutent ici, à savoir que l'état d'équilibre du *karman* serait une cause de délivrance.[23] Cet état, en effet, se rencontre également dans la condition transmigrante. Nous dirons plus loin que la simple neutralisation (mutuelle) de *karman* opposés — parce qu'elle a accompli sa fin une fois qu'on en est arrivé là — n'est pas la cause de l'involution de la souillure. "Son impureté est écartée...etc." : il s'agit de cette souillure qui s'apprête à partir, cédant à la puissance de l'involution. Mais seule l'initiation supprime réellement cette (souillure). C'est pourquoi l'on précise : "chez (la créature) qui a reçu la Grâce", c'est-à-dire qui s'est vu conférer l'initiation. Il est dit dans le *Svāyambhuva* :

---

[22] *Sāṃkhyakārikā*, 57, déjà citée, p. 78.

---

[23] A nouveau, Aghoraśiva ne craint pas de prendre le contre-pied de la *vṛtti*, laquelle semble bien admettre (cf. p. 114) le principe de l'égalisation des *karman* ou *karmasāmya*. Le thème paraît provenir de la spéculation purāṇique où il exprime d'abord la nécessité d'une sorte de compensation des maux infligés entre deux lignées. Ainsi, après que Sugrīva, fils de Sūrya, ait tué Vālin, fils d'Indra, c'est au tour d'Arjuna, fils d'Indra en tant que réincarnation de Vālin, de tuer Karṇa, fils de Sūrya en tant que réincarnation de Sugrīva (cf. *Mahābhārata*). Là-dessus est venue se greffer l'idée qu'un trop bon *karman* amène à renaître sans cesse dans des conditions divines ou semi-divines et qu'on "manque" ainsi la condition humaine, laquelle, dans la plupart des sotériologies indiennes, est le tremplin obligé vers la délivrance. Ainsi, par exemple, Lakṣmaṇa accumulait "trop" de mérite par son dévouement envers son frère Rāma. Il lui fallut donc renaître comme Balarāma, de manière à provoquer quelques ennuis à Kṛṣṇa (lui-même réincarnation de Rāma) et à acquérir ainsi le minimum de démérite qui, paradoxalement, lui ouvrirait les portes de la délivrance. L'idée semble s'être implantée assez tôt dans certains milieux sivaïtes dualistes, sous la forme du *karmasāmya* comme aboutissant à l'abandon de toute volonté propre, à une attente passive et confiante de la descente de la Grâce. D'autres, cependant, et Aghoraśiva se range parmi eux, ont toujours fait valoir qu'une telle "égalisation" (en elle-même hypothétique) ne pouvait aboutir, au mieux, qu'à l'état de *vijñānakevalin*, mais qu'elle ne pouvait rien contre la souillure. Si, en revanche, Nārāyaṇakaṇṭha paraît faire sienne cette idée, ce n'est peut-être pas tout à fait par hasard. Les discussions internes du *Tantrāloka*, en effet, montrent les *śaiva* dualistes du Nord très attachés à cette conception (cf. *Tantrāloka*, XIII 67-72 et 128). Voir aussi les éléments d'information rassemblés par K. Sivaraman, *Saivaism in philosophical perspective*, p. 394-396 et notes.

"Seule l'initiation entraîne la délivrance ; elle conduit au séjour de Śiva".[24]

Le sens est donc celui-ci : le Seigneur ne sera plus cause de transmigration pour celui qui aura été gratifié de sa nature auspicieuse après que les facteurs d'enchaînement, la puissance d'obstruction (du Seigneur), la souillure et la *māyā*, aient été neutralisées par l'initiation qui détruit l'ensemble du *karman* à la suite de l'involution de la souillure et de la descente de la Grâce.

V. Voulant derechef établir que l'univers doit son existence au seul suprême Seigneur, on se refuse à rectifier l'inférence (précédente).

> Ā. 6b-7a. "*Si l'on ne perçoit pas la relation* (*universelle*), *les preuves seront fallacieuses*" (*dira quelqu'un*). (*Répondons que*) *celle de l'adversaire le sera aussi : la fumée sera différente sur la montagne de ce qu'elle est dans la cuisine.*

V. — Si quelqu'un, à tel moment, pouvait saisir entre l'effet (d'une part), constitué par la création, le maintien etc. de l'univers, et son auteur (d'autre part) une relation nécessaire, l'inférence, alors, aboutirait. Mais comme on ne saisit jamais ce rapport constant, comment l'inférence ne serait-elle pas ruinée ?
— A celui qui pense ainsi il faut répondre : "celle de l'adversaire aussi". Cette ruine de la preuve sera nécessairement le lot de tout argumentateur. Si, par exemple, on admet un rapport seulement entre ces manifestations particulières, différenciées par le lieu, le temps et l'aspect, du feu et de la fumée, telles qu'elles se rencontrent dans les cuisines etc. et si on n'admet pas de rapport (constant) selon lequel il serait possible de conclure à l'existence du feu en général à partir de celle de la fumée en général, comment telle manifestation particulière de la fumée pourra-t-elle servir à établir telle manifestation individuelle du feu ? On retourne ainsi l'objection touchant notre admission d'une relation. Et ainsi :

"Lorsque des deux côtés se présente un même défaut, le réfutation est semblable aussi ; il ne convient pas — quand on traite de tels objets — de soumettre à la critique une seule des deux (positions)".[25]

Ce n'est donc pas à nous seulement que cette critique (s'adresse). Ou bien on admet, entre la fumée en tant que telle et le feu en tant que tel, une relation nécessaire. On constate alors que, dans le cas présent également, un auteur (en général) est inféré à partir d'un effet en général. Autrement, toute inférence serait compromise en tant que telle. On a dit :

---

[24] *Svāyambhuvāgama*, *vidyāpāda*, *paśuvicārapaṭala*, śl. 24b.

[25] *Laukikanyāyasāhasrī*, 139.

"L'inférence procède à partir de la relation nécessaire fondée sur une communauté de genre entre le terme à prouver et celui qui sert de preuve. Autrement, il n'y a plus d'inférence".

Ainsi, au moyen d'une autre inférence, on conclut que l'auteur (de l'univers) connaît dans le détail la diversité des expériences que font les sujets et qui sont accompagnées des effets postérieurs des actes, avec leurs moyens de réalisation et leurs causes matérielles. Et nous ne commettons pas ici de faute. Le vénérable Bṛhaspati a dit :

"Il connaît les existences, les expériences faites par les sujets, avec leurs moyens de réalisation et leurs causes matérielles ; sans Lui qui connaît la masse accumulée des actions humaines ce (monde) ne serait pas".

D. Après avoir réfuté les deux objections qui se présentaient à cet endroit (l'auteur du *sūtra*) relance l'inférence dans laquelle il s'était engagé. C'est ce que le commentaire signale à partir de : "Voulant derechef...". "A celui qui pense ainsi...etc." : après avoir posé que dans le cas des potiers etc. la saisie d'un rapport (constant) entre l'effet en tant que tel et la cause en tant que telle est établie, on indique que, si l'on admet la saisie de ce rapport seulement eu égard au sujet d'attribution que l'on cherche à établir, il s'en suivra la ruine de toute inférence. "Ou bien on admet, entre la fumée en tant que telle...etc." ; la remarque faite auparavant et selon laquelle des assemblages de parties comme ceux qui forment les montagnes etc. sont différents de ceux qui forment les faîtes des toits etc. est impropre, puisqu'on a établi la concordance universelle existant entre l'effet en tant que tel et l'assemblage en tant que tel. J'ai moi-même déclaré dans le *Triomphe sur les hérétiques* :

"Ce qui est assemblage va, en tant que tel, avec ce qui est effet en tant que tel ; de même il est avéré que ce qui est effet en tant que tel est dans un rapport de concordance universelle avec ce qui est agent en tant que tel."

V. Posons donc que le Seigneur est agent. Dès lors, il faudra admettre qu'il n'est pas dépourvu de corps. En effet, en disant : "Toujours l'effet est dans un rapport de concordance universelle avec un agent pourvu d'un corps", on a énoncé l'inaptitude d'un être dépourvu de corps à jouer le rôle d'agent. Ainsi...

> Ā. 7b. *En ce monde on observe que les effets procèdent d'un (agent) doué d'une forme corporelle. En va-t-il pour Lui aussi comme pour nous ?*

V. En ce monde, on observe que les effets, cruches, étoffes etc. sont produits par un agent pourvu d'un corps et non par un agent dépourvu de corps. Faudra-t-il donc dire : "Il en va pour Lui comme pour nous" ? Le Seigneur serait, parce que pourvu d'un corps, exposé à la souffrance, non-omniscient, doué d'une puissance finie, délimité dans l'espace etc. Telle est la thèse préliminaire.

D. Par les mots : "Posons donc...etc." on introduit le *sūtra* qui pose la question commençant par "En ce monde".

V. Mais voici la thèse définitive :

> Ā. 8a. *La forme corporelle du Tout-Puissant, faite de puissances, n'est pas semblable à la nôtre : en est absente, notamment, la (souillure) originelle.*

V. Tout en ayant déjà fait remarquer qu'on connaît des cas où un être en lui-même incorporel se comporte comme un agent, mettant son propre corps en mouvement etc., nous admettrons ici qu'il y ait concordance universelle entre un effet (quelconque) et un agent pourvu d'un corps. Nous disons alors : "Même si le bienheureux (Seigneur) possède un corps, cela n'entraîne pas les défauts mentionnés plus haut. Comment cela ? Parce que "l'origine" (*mūla*) est absente ici. "L'origine" est ici la souillure (*mala*) qui est à l'origine de tous les maux. On la caractérisera d'ailleurs plus loin à l'aide de synonymes tels que "recouvrement", "nescience", "peine" "ternissement", "déclin" etc. Le terme "notamment" fait allusion au *karman* et à la puissance d'obstruction qui sont également absents ici. En effet, le réseau de liens constitué par la souillure, le *karman* etc. et qui entraîne la production de la forme corporelle ordinaire n'existe pas chez le suprême Seigneur.

Au contraire, Son corps est dit "fait de puissances". Il l'a construit par Son propre désir, sous forme des cinq *mantra* Sadyojāta etc. qui ont la forme de puissances. Et ce corps possède des capacités illimitées. Il n'est pas délimité selon les directions, l'espace et le temps, la forme extérieure. Il possède une incomparable majesté et n'est donc pas semblable au corps d'êtres comme nous.

D. Par les mots "incorporel...etc." on fait remarquer que, même en ce monde, la qualité d'agent n'appartient pas aux seuls êtres pourvus de corps. Et cela — ajoute-t-on — a déjà été dit. Même si l'on admet que seul un être pourvu d'un corps est agent, Son corps n'est pas pour Lui cause de souffrance, parce que, à la différence du nôtre, il est "fait de puissances". Le sens est celui-ci : des êtres tels que nous, parce que leurs puissances sont recouvertes par la souillure, ont besoin d'un corps etc. pour effectuer un certain nombre d'actions. Mais, dans le cas du Tout-Puissant, dont les puissances ne sont pas recouvertes, on parle de Son corps seulement par métaphore. Ce sont, en effet, Ses puissances qui produisent tous les effets. On a dit plus haut que la Puissance (du Seigneur) était active. En d'autres domaines, ce sont les puissances contenues dans le feu etc., et non pas la matière première, qui agissent pour produire la fumée etc., puisque de leur seule existence suit la production de l'effet. Après avoir posé la question : "Comment cela ?" on indique que c'est ce point qui est ici exposé: "Parce que "l'origine est absente ici".

Le Seigneur est présenté ici comme ayant un corps fait de cinq mantra, parce qu'il est pourvu de puissances telles que Īśāna etc., diversifiées selon les effets à produire, création etc., et assumant la forme de la réflexion, de l'action salvatrice etc. "Il est dit "possesseur de *kalā* puisque doté de leurs trente huit *kalā*".[26]

V. Et donc :

> Ā. 8b-9a. *Sa forme corporelle, comportant tête etc., se compose de cinq Mantra propres aux cinq opérations, Īśa, Tatpuruṣa, Aghora, Vāma, Aja.*

V. Il faut suppléer ainsi : la forme corporelle du Dieu, comportant tête etc., est constituée des cinq Mantra, Īśāna etc. qui sont requis pour les cinq opérations, à savoir dans l'ordre : grâce, occultation, rétraction, maintien, création. Le terme "forme corporelle" (*vapus*) se justifie ainsi : Il comble (*puṣṇāti*) de bienfaits (*vara*) ceux qui méditent (sur Lui). En effet, les *Āgama* nous enseignent qu'Il assume telle ou telle forme particulière pour dispenser la Grâce aux dévôts. C'est ainsi qu'il est dit dans le vénérable *Pauṣkara* :

"C'est pour le rendre perceptible à Ses adorateurs qu'on Le décrit revêtu d'une forme sensible".

D. Dans le *sūtra* commençant par "Sa forme corporelle", ainsi que dans les suivants, on cherche — remarque le commentaire — à traiter cette question de façon à la fois analytique et synthétique. On parle donc ici par métaphore d'Īśāna etc. comme constituant des parties de Son corps, tête etc. Le sens est que le Seigneur est établi par la voie du témoignage verbal également. Déjà, dans l'introduction, on avait montré qu'Il est accessible à la perception du *yogin*.

---

[26] Śiva n'est évidemment pas *sakala* au sens de l'âme liée ordinaire. La référence est ici aux 38 *kalā* ("aspects") de Sadāśiva, eux-mêmes répartis entre ses Faces selon un ordre qu'indique le *Rauravāgama* (vol. I, planche en face de p. 28) ; sur ce thème, voir aussi SP I, p. 34 et p. 178 (note).

— Mais comment pourra-t-on (dans la suite) décrire Sa forme corporelle avec ses cinq visages et ses dix bras comme "ayant l'éclat de l'or, des abeilles, de la neige, d'un joyau" ?[27]

— C'est seulement à des fins de méditation qu'on attribue au Seigneur un aspect extérieur qu'absolument parlant Il ne possède pas. En effet, méditation et adoration ne peuvent se tourner vers un être dépourvu d'aspect extérieur. On a dit :

"C'est seulement dans la mesure où Tu possèdes une forme visible qu'on peut T'approcher. L'intellect ne peut approcher une chose dépourvue de forme visible"[28].

De même : "Puisqu'Il ne possède pas (véritablement) de forme extérieure, dans toute opération qu'Il accomplit, Il (revêt) une forme extérieure qui dans toute opération qu'Il accomplit, Il (revêt) une forme extérieure qui convient à l'agent (spécifique) de cette opération".[29]

Et donc ici le terme "forme corporelle" (*vapus*) — comme ailleurs le terme "initiation" (*dīkṣā*) — doit être compris étymologiquement comme formé avec une partie de chacun des deux mots *vara* et *puṣṇāti*.

V. Comment se présente Īśāna, la tête du bienheureux (Seigneur) ? On répond:

> Ā. 9b-10a. *Cette qualité supérieure par laquelle Il régit le monde entier est appelée "tête", parce qu'elle joue le rôle de la tête, mais elle n'est pas (réellement) une partie de Son corps.*

V. Cette qualité, ce Mantra dit "supérieur" parce qu'il se tient au-dessus de tous les "courants"[30] avec leurs ramifications, ou bien parce qu'il est à l'origine de toute Grâce, sert (au Seigneur) à régir le monde entier. Il est appelé "tête" parce que, comme elle, il est la plus noble partie (de Śiva) et se tient au-dessus de toutes les autres parties. Mais, absolument parlant, il n'est pas une partie de Son corps.

---

[27] *Kriyāpāda* III, śl. 21, p. 26.

[28] Voir *Mataṅgavṛtti*, éd. crit., n. 20, p.17.

[29] *Kriyāpāda* III, śl. 41, p. 32 (lire *avidyamānatvāt*). On peut se reporter aux explications données p. 33 en haut.

[30] Les "courants" sont ici les flux, les directions privilégiées selon lesquel-

On décrit alors le visage Tatpuruṣa.

> Ā. 10b-11a. *Parce qu'Il habite dans cette ville fortifiée qu'est le corps de chacun, et à cause également des opérations de salvation et de manifestation, Il a pour visage Tatpuruṣa.*

V. Par "chacun" il faut entendre les dieux, les hommes etc. . La "ville fortifiée" (*pur* ou *purī*) est le corps (*tanu*). C'est là qu'Il a établi Sa résidence en tant que possesseur et principe directeur ; Il en est l'Esprit (Tat-puruṣa). On a dit :

"Le Soi propre habite à l'intérieur, Seigneur de l'ensemble des êtres vivants".[31]

(Ou bien) c'est parce qu'Il manifeste (aux âmes) leur connaissance et leur activité et les sauve de la crainte envers la naissance etc. qu'Il a pour visage Tatpuruṣa. C'est ce que dit la Révélation :

"Est appelé ici "visage" (*vaktra*) ce qui prend la forme de la manifestation (*vyañjana*) et de la salvation (*trāṇa*)".

On décrit maintenant le cœur Aghora :

> Ā. 11b-12a. *Le cœur est synonyme d'intelligence. La sienne n'est pas effrayante* (a-ghora) *car elle est auspicieuse* (śivā). *On la qualifie d'effrayante, par métaphore, eu égard à ce qu'a d'effrayant la multitude qu'elle contrôle.*

V. Le "cœur" est le domaine intérieur qui a pour synonyme l'intelligence. Parce que l'intelligence du Seigneur est auspicieuse (*śiva*), son cœur est dit "non-effrayant" (*a-ghora*). Mais quand on dit qu'Il est effrayant, qu'Il revêt une forme terrible, comment est-il possible, alors, de lui attribuer une forme effrayante ? Quand on parle du suprême Seigneur, en le qualifiant d'effrayant, ce n'est pas là une expression de la réalité. Mais, eu égard à l'immensité effrayante de la multitude qu'Il contrôle, cette foule des âmes qualifiées pour la voie impure et dont les capacités ont été stimulées par Ses propres puissances[32], on

---

les a été d'abord émanée la Connaissance. Bien qu'Īśāna soit la tête "tournée vers le haut", *upari* est à prendre ici essentiellement au sens figuré.

[31] *Īśvarasiddhi*, 56.

[32] Cela désigne probablement les multiples *Rudra* délégués à des fonctions

dit, par métaphore, qu'il possède une puissance effrayante. On a dit :

"Elles qui — ayant pénétré les *Rudra* — font tomber de plus en plus bas les âmes qui se complaisent dans les objets des sens, celles-là, plus effrayantes encore, forment une autre espèce".[33]

On explique maintenant comment Vāmadeva joue le rôle de parties intimes.

> Ā. 12b-13a. *Vāma, à cause de la disgrâce* (vāmatva) *procurée au moyen des trois buts ordinaires de l'existence.* Guhya *est ce qui, par nature, doit être caché. Celui qui a pour parties intimes l'éclat redoutable* (vāmaṃ dhāman) *et suprême est dit* "Vāmaguhyaka".

V. "*Vāma*" désigne ce qui, après avoir séduit (les âmes) à l'aide des trois buts ordinaires de l'existence, le *dharma*, l'intérêt et le plaisir, les "vomit" (*vamati*), c'est-à-dire les précipite en bas. *Guhya* est expliqué comme ce qui, par nature doit être caché. Après avoir ainsi expliqué séparément les deux termes, on analyse (le composé qu'ils forment). "L'éclat redoutable" : c'est le terme "*deva*" (dans Vāmadeva) qui est ici désigné comme l'éclat (*tejas*), car ce terme véhicule la notion de la splendeur (*dyuti*) de l'Ordonnateur du ciel (*dyu*). Ainsi l'éclat redoutable (*vāmaṃ tejas*), qui a coutume d'être déversé sur la voie inférieure, forme les parties intimes, secrètes du Dieu. Le suprême Seigneur est ainsi *Vāmadeva-guhya*.

On explique maintenant en quoi Sadyojāta joue le rôle de forme corporelle (*mūrti*) :

> Ā. 13b-14a. *Celui dont le désir produit aussitôt* (sadya) *des formes corporelles pour les âmes reçoit le nom de "Sadya". Ou bien il est dit Sadyomūrti parce qu'aux* yogin *échoit aussitôt une forme corporelle. Mais ce nom ne lui vient pas de la rapidité avec laquelle sa propre forme corporelle serait produite.*

V. Le Dieu s'appelle "Sadyojātamūrti" parce que, selon le désir du Maître, les âmes reçoivent sans tarder telle ou telle forme corporelle en vue de l'épuisement de leur *karman*. On dira dans le chapitre sur l'initiation :

"Grâce au Mantra Sadya Il engendre immédiatement une diversité de

---

de surveillance à divers niveaux de la "voie impure" et dont beaucoup revêtent une forme terrible.

[33] *Mālinīvijayottara*, III 31 ; il s'agit de diverses *śakti*.

corps".[34] Ou bien, aux *yogin* absorbés dans tel ou tel recueillement échoit "aussitôt", à l'instant, une forme corporelle : Il leur procure un corps semblable à Sa propre forme corporelle réputée faite de Mantra. Ce titre lui est donc décerné parce qu'Il leur révèle sans tarder la similitude de leur nature à la Sienne propre, et non parce que Son propre corps serait vite produit.

On confirme ce point :

> Ā. 14b-15a. *Ainsi, bien qu'Il n'ait pas de corps, Sa Puissance, jouant le rôle d'un corps, est appelée de ce nom. Quant à ses variétés, Vāma etc., elles ont été ainsi nommées par les sages en en fonction de la variété de leurs effets.*

V. Absolument parlant, le suprême Seigneur est dépourvu de corps. C'est Sa Puissance qui est appelée "corps" parce qu'elle produit les mêmes effets qu'un corps. Elle est une mais reçoit des noms divers, Vāma etc., en fonction de la diversité de ses effets. Ainsi la puissance du feu, multiple par rapport aux actions de brûler, d'éclairer, de cuire etc., demeure cependant essentiellement une.

D. La première moitié du *sūtra* contient — remarque le commentaire — la conclusion définitive sur la Puissance divisée en Īśāna etc., en tant qu'elle est appelée Son corps. La seconde moitié contient alors la conclusion définitive sur cette même puissance divisée en Vāma etc., en tant qu'elle joue le rôle d'un instrument. Mais comment la poser comme multiple alors qu'elle est une ? (On répond) : on le dit par métaphore, en fonction de la diversité de ce qui est à connaître et à produire. On confirme cela à l'aide d'un exemple : "Ainsi la puissance... etc.".

---

[34] *Kriyāpāda*, VIII, śl. 109, p. 157.

CHAPITRE IV

DESCRIPTION DE LA FORME PROPRE DU MAITRE

V. Après avoir, par la méthode de concordance et de différence, établi la catégorie du Maître, on entreprend un nouveau chapitre destiné à déterminer sa forme propre. On va d'abord développer l'expression : "doué d'une activité universelle" qui est contenue dans le *sūtra* fondamental. Quant aux deux liaisons (à établir), au niveau du chapitre et au niveau de la section, il faut savoir 1) que l'objet de ce chapitre est la détermination d'un effet indiqué à la fin du chapitre précédent et 2) que l'on se trouve toujours dans la Section de la Doctrine. En ce qui concerne les liaisons au niveau de la matière du traité etc., il convient de procéder comme précédemment.

> Ā. 1. *Pourvu d'un tel corps, à l'aide de cet organe à l'énergie indomptable, Il produit partout les effets requis et quand ils sont requis.*

V. Celui qui, de cette manière, possède un corps fait de mantra, c'est le Seigneur. "A l'aide de cet (organe)" : on a dit plus haut : "Son instrument n'est autre que Sa Puissance". A l'aide de cet organe, fait de puissance, et dont l'efficience ne rencontre pas d'obstacles, Il produit en tous temps la totalité des effets, maintien (de l'univers) etc., mais Il ne produit pas (uniquement) en simultanéité. Tout effet normalement requis, à tout instant et quelque soit son importance, c'est Lui qui le produit. Il produit en succession aussi l'ensemble des effets. Tel est le sens. On a déclaré plus haut :

"Produisant à la fois progressivement et simultanément, (la Cause suprême) a le pouvoir de produire progressivement et autrement".

D. On commence par relier le chapitre commençant par : "Pourvu d'un tel corps" à son contexte. La liaison au niveau de la matière dont on traite s'établit par le fait que (ce chapitre) traite de la catégorie du Maître. Au niveau du *sūtra*, elle consiste dans le (développement) du qualificatif : "doué d'une activité universelle". Au niveau de la phrase explicative, elle peut s'établir de plusieurs manières, par exemple avec une phrase telle que : "Sa forme corporelle... se compose de cinq Mantra propres aux cinq opérations". Par les mots : "de cette manière... etc." le commentaire indique que (le *sūtra*) exprime en termes généraux la qualité d'agent du Seigneur relativement aux cinq genres d'effets. "Il produit l'ensemble des effets" : il s'agit des cinq genres d'effets, création etc..

V. Qu'est-ce que le suprême Seigneur produit en tout premier lieu? on répond :

> Ā. 2. *Alors, pour commencer, Il crée un groupe de huit êtres, âmes pures*[1]*, aptes (à partager sa perfection), pourvues de puissances comme Vāmā etc. et escortées de soixante-dix millions (de Mantra).*

V. "Alors" veut dire : "dans ces conditions". On a dit que la Puissance (du Seigneur), tout en étant une, se subdivise en Vāmā etc. en fonction de la diversité) des effets à produire. Cette Puissance, faite d'omniscience et d'activité universelle, se trouve dans toutes les âmes comme (elle se trouve) en Śiva. Mais celles-ci, empêchées par la nescience sans commencement, ne peuvent devenir, semblables à lui si elles ne reçoivent pas la Grâce. Il crée ainsi un groupe huit êtres qui sont pure connaissance, parce que leurs liens faits de *karman* et de *māyā* ont été détruits, et qui sont aptes à entrer dans le séjour (de Śiva), conformément à l'état d'involution de leur souillure. Il leur adjoint une escorte de soixante dix millions de Mantra et leur procure le groupe des neuf puissances, Vāmā etc.

D. En vue d'exposer l'ordre selon lequel s'effectue la création on commence par introduire le *sūtra* commençant par "Alors". On a dit plus haut :

"Cet (instrument), de par le caractère illimité de son champ d'application, relativement au connaissable et à ce qui doit être accompli, est (lui-même) tel".

Et aussi dans le vénérable *Parākhya* :

"Sa division vient de la diversité des effets à produire; absolument parlant, elle ne comporte pas de division..... Vāmā, Jyeṣṭhā, Raudrī, Kālī, Kalavikaraṇī, Balavikaraṇī, Balapramathanī, Damanī et Manonmanī[2]. Cette face par laquelle lors de la création, il vomit (*vamati*) le triple monde, a été désignée comme Vāmā".

---

[1] Ou mieux, peut-être, "Parmi les âmes pures (*kevalāṇu*, synonyme de *vijñānakevalin*) Il crée (=sélectionne) un groupe de huit... etc." Ce sont les huit Vidyeśvara dont on sait qu'ils sont toujours recrutés parmi les *vijñānakevalin*. La question des critères président à une telle sélection sera abordée plus loin.

[2] Ces puissances sont, en quelque sorte, les parèdres des Vidyeśvara. Quand, dans le rituel quotidien, on "construit" le trône de Śiva, chacune siège

On a dit plus haut : "La conscience, sous forme de connaissance et d'activité, est présente dans l'âme, partout et toujours".

A partir de : "parce que leurs liens...", le commentaire explique le sens de l'expression "âmes pures". On ne peut pas nier l'existence de tels êtres établis à la fois par la Tradition et par le raisonnement. Les âmes liées peuvent bien être débarrassées de leurs liens faits de *karman* et de *māyā*, elles demeurent associées à la souillure proprement dite, différente (du *karman* et de la *māyā*), et dont on admet qu'elle joue aussi le rôle d'un lien. Quand un certain lien (A), distinct d'un autre lien (B), affecte certaines personnes il est établi que ces personnes, en l'absence même du lien (B), sont bel et bien liées. Le cas est le même pour les chaînes matérielles etc..

— Mais la manifestation de l'omniscience n'est qu'une espèce particulière de Grâce ! On dira plus loin : "Ceux dont Il provoque, la délivrance pendant le sommeil (cosmique) deviennent immédiatement des Śiva; ou bien (d'autres) le deviennent lors de la dissolution ou de la création, d'autres encore deviennent des régents". De même dans le vénérable *Mataṅga* : "La délivrance est de sept espèces".

— En effet : postérieurement à l'apparition de la voie pure, il faut entendre par "création", dans le cas des Vidyeśvara etc., non pas seulement la manifestation de l'omniscience etc. mais aussi la production (pour eux) de corps ayant cette (voie pure) pour matière première. C'est ce que le commentaire dit (implicitement) à partir de : "Il leur adjoint une escorte...". Leur association à un corps est effective car, pervasifs et dépourvus de forme matérielle concrète, ils ne pourraient sans l'adjonction d'un corps être entourés par (les Mantra). On pourrait cependant raisonner ainsi dans le but de réfuter cette corporéité des Vidyeśvara (pourtant) établie par la Tradition : "Les Vidyeśvara et les Mantra, eux non plus, ne sont pas réellement unis à un corps, parce qu'il s'en suivrait leur manque d'omniscience, comme dans le cas de Devadatta etc.". Mais l'universalité de cette règle est démentie par le cas des êtres qualifiés (pour régir) le domaine de la *māyā*. On a dit en effet que des êtres comme Śrīkaṇṭha possédaient l'omniscience tout en étant unis à un corps. On a déclaré précédemment : "des Mantreśvara... qui possèdent un éclat semblable à celui des

---

à côté de "son" Vidyeśvara sur un même pétale de lotus autour du trône. La neuvième, Manonmanī, est associée à Sadāśiva. Les trois premières, d'autre part, se trouvent associées à quantité d'aspects du rituel. Pour la correspondance avec les Vidyeśvara et son origine possible, voir SP I, p. 166, n. 1.

Seigneurs installés sur un plan supérieur". De plus, ce raisonnement est rendu incertain par le fait de l'existence des *yogin*. La Révélation, en effet, nous apprend que (certains) *yogin*, tout en possédant un corps, sont omniscients. Enfin, la raison invoquée, la possession d'un corps (par les Vidyeśvara), n'est pas valide: leur corps ne ressemble pas (à celui de Devadatta etc.). Il est dit dans le *Kiraṇa* : "Son corps est dit d'origine pure ; il n'est pas né du *karman*"[3]. "Le groupe des neuf puissances, Vāmā etc." : le sens est que (les Vidyeśvara), pourvus de puissances telles que Vāmā etc., sont capables d'accomplir les cinq espèces d'opérations. La différence entre les Vidyeśvara et les Mantra est donc celle-ci: les premiers accomplissent les cinq espèces d'opérations mais les seconds (ne) sont (que) des instruments de la Grâce (du Seigneur).

V. On s'apprête maintenant à décrire les huit chefs de ces soixante-dix millions de Mantra, Ananta etc.

> Ā. 3-4. *A leur tête sont ces Seigneurs des Seigneurs des Rois des Rois : Ananta, Sūkṣma et aussi Śivottama, Ekanetra et Ekarudra, Trimūrti à l'éclat infini, Śrīkaṇṭha et Śikhaṇḍin. Parce qu'ils sont un tant soit peu privés de la transcendance absolue, ils sont régis par le Suprême Seigneur.*

V. Les "Rois" sont les régents des mondes, Indra etc.. Ceux qui "règnent" sur eux sont les cent Rudra. Eux-mêmes sont régis par les Seigneurs des régions cosmiques etc. Ces derniers, enfin, ont pour Seigneurs les augustes Vidyāmaheśvara. Et ceux-ci, "parce qu'ils sont un tant soit peu privés de la transcendance absolue", parce que, dans une certaine mesure, ils n'ont pas obtenu l'égalité d'essence avec le Suprême Seigneur, à cause de la "souillure liée à la fonction" (*adhikāramala*) qui subsiste partiellement en eux, se voient assigner (une tâche) par le Suprême Seigneur.

D. En vue de développer ce point, le commentaire, sous l'apparence d'une introduction, répond négativement à la question : "Est-ce que, dans le *sūtra* suivant[4], le terme *teṣām* ("d'eux" ou "leur") ne doit pas être interprété au sens

---

[3] *Kiraṇāgama*, *vidyāpāda*, *patipaṭala*, śl. 7.

[4] C'est-à-dire dans le *sūtra* 3. Ananta et les autres Vidyeśvara ayant déjà été mentionnés, on pourrait imaginer que ce sont eux qui ont pour chefs les "Seigneurs des Seigneurs des Rois des Rois". Mais ils sont eux-mêmes ces très grands Seigneurs. Le mot *teṣām* ne peut donc renvoyer qu'aux soixante-

de "Seigneur" ?". Ils ne sont pas seulement les chefs des Mantreśvara mais aussi des régents des mondes etc.
— Mais, s'ils accomplissent les cinq espèces d'opérations, ils seront semblables à Śiva !
— "Non", répond le commentaire : "Parce qu'ils... etc.".

V. Ces huit (Seigneurs) omniscients et doués d'une activité universelle, sont-ils de nature identique ou bien y-a-t-il quelque différence entre eux? A cette question on répond :

> Ā. 5. *Bien qu'ils possèdent (tous) des qualités telles que l'omniscience etc. il existe (entre eux) un ordre de subordination déterminé par la portion de souillure qui subsiste en chacun. Ils se distinguent ainsi les uns des autres. Il en va de même, à un niveau inférieur, pour les Mantra.*

V. Bien qu'ils soient tous omniscients et doués d'une activité universelle chacun d'eux est subordonné à son supérieur immédiat, et cela à cause du reste de souillure, indiqué par le fait qu'ils sont mûs, qui subsiste en eux. Ainsi, pour ceux qui sont installés à un niveau inférieur, leur activité est relativement moins noble,[5] comparée à celle de ceux qui sont installés au-dessus d'eux. On a dit : "Un tel, parce qu'il possède des qualités éminentes, est considéré comme installé à un niveau supérieur".[6] Ils ne sont pas les seuls à se distinguer ainsi les uns des autres, il en va de même pour les Mantra, à un niveau inférieur.

D. "Leur activité est relativement moins noble..." : le sens est que l'omniscience (au contraire) est la même chez tous. "Ils ne sont pas les seuls..." : c'est que la création des Mantra a suivi immédiatement celle des Vidyeśvara.

V. On caractérise les Mantra :

> Ā. 6. *Ceux-ci, mûs par la puissance de Śiva manifestée dans les Mantreśvara, mettent en œuvre la Grâce qu'Il accorde aux hommes, à ceux qui en sont dignes et lorsqu'ils le sont.*

---

dix millions de Mantra.

[5] Litt. : "diminue à chaque fois d'une *kalā*, ou portion". L'image est celle de la lune qui, chaque quinzaine, croît ou décroît d'une *kalā* par jour.

[6] *Mālinīvijayottara*, II 60.

V. Ces Mantra, mis en action par la Puissance de Śiva révélée aux Mantreśvara supérieurs et inférieurs, effectuent l'opération de la Grâce.[7] Ils accomplissent cela à de certains moments et pour certains hommes, compte tenu de leur aptitude, car une extension (de la Grâce) à tous et sans tenir compte des aptitudes serait excessive.

D. "Pour certains hommes...etc." : les (Mantra) jouent, par rapport à la Grâce, le rôle d'instruments ; tel est le sens.

> Ā. 7. *Dépendante d'un corps (pour se comporter en) incitateurs, une moitié de ceux-ci, après avoir été postée sur la totalité de la voie, pénètre en Śiva, avec ses Seigneurs, à la fin de la période de maintien de la création.*
> 8. *L'autre (moitié) n'à pas besoin d'un tel support ; après avoir rempli son office, selon le désir du Seigneur, à un niveau inférieur à celui du champ principal d'évolution, elle disparaît lorsque sa voie propre est résorbée.*

V. Une moitié de ces soixante dix millions de Mantra, qui sont des "incitateurs", qui exercent la Grâce, a besoin d'un corps à titre de support. Par là, elle est dépendante de maîtres ; dépendante de ceux-ci, elle est dépendante de ses Seigneurs qui ont les maîtres (spirituels) pour support. Sa fonction consiste à dispenser la Grâce à qui de droit. Après l'avoir exercé "sur la totalité de la voie", c'est-à-dire la voie de la *māyā*, "à la fin de la période de maintien de la création", à l'occasion de la dissolution de cette voie de la *māyā*, elle obtient "avec ses Seigneurs", accompagnée des Mantreśvara, l'union à Śiva.

Mais qu'en est-il de l'autre moitié ? A cela on répond : "L'autre (moitié) ...etc. "Selon le désir du Seigneur" : partout où le Seigneur désire déployer Sa Grâce il le fait par Son simple désir, sans avoir besoin du support constitué par les maîtres spirituels. On parle de "champ principal d'évolution" en ce sens que l'évolution qui s'y produit est la plus importante.[8] "A un niveau inférieur:"

---

[7] Ils "mettent en œuvre la Grâce" en ce sens qu'ils en représentent l'efficience lorsqu'ils sont récités par des *guru* (non nécessairement humains !) en tant que prêtres de la *dīkṣā* ; d'où la référence, dans la *vṛtti* sur le *sūtra* 7, aux Seigneurs de ces Mantra "qui ont les maîtres pour supports".

[8] Ce terme désigne, techniquement, le principe du Pur Savoir (*śuddhavidyā*) où sont censés résider les Mantra et leurs Seigneurs. Le principe général d'une division de la Voie (*adhvan*) en deux sections, pure et impure, a con-

partout en-dessous de ce domaine et sur la voie de la *māyā*, elle remplit son office. Lorsque sa voie est résorbée", détruite, elle "disparaît", elle s'en va. Le vénérable Sadyojyoti a dit : "Le monde une fois créé, une moitié des Mantra, ayant exercé la Grâce vis à vis des âmes agréées par Śiva, et cela sous son impulsion (directe), sans le support du corps d'un maître, s'en va (vers la délivrance)"[9]

D. Toujours en vue de développer ce point, on commente les deux *sūtra* suivants. Le sens est celui-ci : parmi ces soixante-dix millions de Mantra, ceux dont la souillure a achevé son évolution, au nombre de trente cinq millions, sont, à la fin de la période cosmique, délivrés par la permission d'Ananta qui est leur origine. Les autres (sont délivrés) lors de la grande dissolution cosmique. Il est dit dans le *Mataṅga*:

"...s'acquittant de leur tâche, conformément à l'ordre de leur maître, la moitié de la troupe reste et l'autre s'en va...".[10]

V. Après les Mantra, on parle des Mantreśvara :

> Ā. 9. *Alors, manifesté sous la forme d'Ananta etc., Il crée, à partir du "principe noué", cent dix-huit Seigneurs qu'Il pourvoit d'un corps fait de* kalā *etc.*.

V. "...Il investit celle-ci avec les âmes (qu'elle contient) et Il s'y tient afin que (les créatures) trouvent le repos" : c'est ainsi que l'on décrira le principe de la *māyā* comme le conglomérat des âmes en repos. C'est à partir de lui, de ce "principe noué", que le suprême Seigneur, manifesté sous la forme d'Ananta

---

duit à une division des Mantra en deux groupes. Les uns "travaillent" sur la voie pure, c'est-à-dire que, mûs directement par Śiva ou les Vidyeśvara, ils confèrent la *dīkṣā* à des êtres très purs eux-mêmes et dépourvus de corps grossier. Les autres opèrent au niveau du *māyātattva* et de ses dérivés. Ils doivent donc venir s'installer dans les corps de maîtres spirituels vivant à ces étages de la voie impure et y dispensant la *dīkṣā* à leurs habitants. Ce qui surprend au premier abord, c'est de voir les textes faire opérer le premier groupe de Mantra *aussi* sur la voie impure. Peut-être doit-on comprendre qu'ils y servent à conférer l'initiation à des régents cosmiques postés sur cette voie impure pour toute la durée de leurs fonctions mais qui n'y ont pas leur véritable résidence (cf. le commentaire d'Aghoraśiva sur *Tattvaprakāśa*, 10 et les remarques de P.S. Filliozat, op. cit., p. 266).

[9] *Tattvasaṃgraha*, 33.

[10] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* VII, śl. 13, p. 237.

etc., crée cent dix-huit Seigneurs, régents des régions cosmiques, pourvus d'un corps fait de *kalā* etc.

— Mais on a dit au début : "Il crée encore cent dix-huit Vidyeśvara qui ont part à la *māyā*...etc."[11] et l'on disait de ceux-là qu'ils avaient été directement favorisés de la Grâce du suprême Seigneur. Ici l'on attribue cette action au Seigneur en tant qu'Il s'est manifesté sous la forme d'Ananta etc. ; il y a là une contradiction!

— Non, car ce sont seulement Ananta et les autres qui opèrent la jonction avec les *kalā* etc. et non pas le suprême Seigneur. La Révélation déclare :

"Sur la voie pure c'est Śiva qui est réputé opérer ; sur la (voie) obscure c'est Ananta".[12]

Mais Lui (le suprême Seigneur) favorise directement de Sa Grâce ces êtres (préalablement) pourvus de *kalā* etc. et rendus ainsi aptes à l'expérience affective. Il n'y a aucun défaut dans notre position.

D. Maintenant, après avoir énoncé la création directement opérée par Śiva sur la voie pure, on introduit le *sūtra* commençant par "Alors" afin de décrire la création opérée sur la voie impure par l'intermédiaire d'Ananta etc. "A partir du principe noué" : selon une règle destinée à être énoncée dans la suite, c'est en fonction de la gradation dans l'involution de leur souillure que, parmi les êtres dits "dépourvus de *kalā* pour la durée de la résorption cosmique", certains occupent la fonction de suprême Mantreśvara. Parmi eux, c'est à des êtres comme Ananta que (le suprême Seigneur) confie la tâche de pourvoir (les Mantreśvara ordinaires), après qu'Il les ait créés, d'un corps fait de *kalā* etc. La manifestation de leur omniscience leur est procurée directement par le suprême Seigneur tandis que leur jonction à un corps fait de *kalā* etc. est confiée à des êtres tels qu'Ananta. "Mais Lui...etc." : on pourrait croire que ces êtres pourvus de *kalā* et aptes à l'expérience affective seront semblables à nous ; en fait il n'en est rien parce que leur corps et leur expérience affective, qui sont le support de leur fonction, leur sont absolument indispensables et parce que leurs puissances de connaissance et d'action leur ont été révélées par le suprême Seigneur. On a dit : "Même pourvus de *kalā* etc., ils ne sont pas au pouvoir de *kalā*, comme l'est le troupeau des âmes liées".

V. On indique qu'eux-mêmes mettent en action d'autres êtres :

---

[11] Cf. *supra*, p. 49 (I, śl. 25) ; on parlait alors non des Vidyeśvara mais des Mantreśvara, ce qui paraît plus logique

[12] Déjà cité, p. 59 (n. 13 du chap. II) ; le sera encore, p. 218.

> Ā. 10. *Au moyen de ces derniers le Tout-Puissant (crée) des régents des mondes, affectés de la souillure. C'est d'eux, dont la puissance est dépendante du* karman, *que procède cet univers tout entier.*

V. Le Seigneur, au moyen de ces derniers, à commencer par les huit régents des sphères cosmiques, crée d'autres régents des mondes, Brahmā etc. ; ils sont affectés de la souillure (mais) leurs puissances de connaissance et d'action ont été excitées. Ainsi s'opère la liaison avec ce qui précède. Comment se présentent ces (autres régents) ? A cette question on répond : "C'est d'eux... que procède cet univers tout entier". Il convient de compléter ainsi : "C'est à partir d'eux qu'est manifestée la totalité de cet univers comprenant les êtres mobiles et immobiles". "...Dont la puissance est dépendante du *karman*" : le lien fait de *karman* n'est pas détruit chez eux parce que quelque chose y fait obstacle ; aussi sont-ils pourvus de *kalā* et récipiendaires de la Grâce du suprême Seigneur.[13]

D. "Brahmā etc...affectés de la souillure" : on a dit : "Certains Mantra sont supérieurs et d'autres inférieurs, tels Brahmā, Viṣṇu etc. ; postés à l'intérieur de l'œuf (du monde), ils comportent la souillure".[14] Leurs puissances de connaissance et d'action ont été excitées" : cela ne vaut que dans les limites de leurs domaines respectifs. Le commentaire, en réponse à une question, remarque que ce point même est évoqué dans la seconde moitié (du *sūtra*). "Mobiles et immobiles" : il s'agit de la création des êtres des quatorze espèces. Les partisans du Sāṃkhya ont déclaré :

"La création divine comporte huit formes, l'animale cinq, l'humaine une seule ; telle est en résumé la création matérielle".[15]

"Le lien fait de *karman*..." : c'est parce qu'ils sont soumis au *karman* que leur souveraineté ne s'étend qu'à leur domaine propre.

V. Il ne crée pas seulement ceux-là mais aussi...

> Ā. 11. *(Il crée) les auteurs des traités dignes des âmes liées et*

---

[13] Ce n'est pas le fait d'être *sakala* qui rend ces êtres aptes à recevoir la Grâce. Ils sont *sakala*, donc aptes à la consommation du *karman* etc., et ensuite (mais sur un autre plan) récipiendaires possibles de la Grâce.

[14] Déjà cité, p. 47 (n. 89 du chap. I). Ici, la forme incorrecte *parā* doit être corrigée en *aparā*, "inférieurs".

[15] *Sāṃkhyakārikā*, 53.

> *les âmes liées elles-mêmes qui adhèrent à leurs prescriptions et sont pourvues des organes d'action requis pour l'obtention (des fruits) promis par eux, et cela jusqu'au niveau de Kālāgni.*

V. Il crée — ainsi convient-il de faire la liaison avec ce qui précède — les auteurs, l'Arhat, Kapila etc., des traités "dignes des âmes liées", c'est-à-dire la doctrine Jaina, le Sāṃkhya, le Pāñcarātra etc., et Il crée les âmes liées qui se conforment à ces (doctrines). Il les crée pourvues des organes d'action qui leur permettent d'obtenir les fruits indiqués dans les enseignements de ces traités. Il les crée jusqu'au niveau de Kālāgni.[16]

D. "Il les crée jusqu'au niveau de Kālāgni" : C'est le Seigneur lui-même qui crée l'ensemble de ces êtres mais par l'intermédiaire de cette série (de régents cosmiques).

V. Après les avoir créés, que fait le Dieu ? A cette question on répond :

> Ā. 12. *Durant la période de maintien de l'univers, Il investit ces êtres avec leurs moyens d'action et les anime de Son énergie, cela afin d'atteindre Son but propre (ou :"afin qu'ils atteignent leurs buts propres"). (En cela), Il passe inaperçu des êtres.*

V. Il contrôle entièrement par "Son énergie", Sa propre puissance de désir, ces êtres "avec leurs moyens d'action", c'est-à-dire avec les moyens d'obtenir l'expérience affective, principes, dispositions, mondes etc. . "Cela afin d'atteindre Son but propre", en vue de la réussite de Sa propre activité. Ou bien, considérant que le "but" (*artha*) est ce qui est recherché (*arthyate*) par les "soi", c'est à dire par les âmes, on peut penser ici aux buts de l'homme que sont jouissance et délivrance, buts que (le Seigneur) mettrait les âmes en situation d'atteindre intégralement. Il ne se comporte pas en insensé et n'agit pas en dehors de tout motif.[17] Même le sot n'agit pas sans se référer à un motif. Et Il n'agit pas non plus par jeu : toute idée de jeu est absente chez celui qui est dépourvu de passion. Il n'agit pas davantage dans Son propre intérêt, étant déjà comblé. Comme les "êtres", c'est-à-dire les vivants, sont sous l'emprise de la nescience, ils ignorent Son opération.

---

[16] Cela signifie que ces êtres sont trop impurs pour pouvoir exister dans les mondes placés au-dessus de Kalāgni (lui-même situé dans la *kalā* Nivṛtti).

[17] Corriger *amūrtatvāt* en *mūrtatvāt* (équivalent ici de *acetanatvāt*).

D. Après avoir évoqué la création, on introduit le *sūtra* commençant par : "Durant la période de maintien...", cela en vue d'évoquer la période de maintien de l'univers. "Après les avoir créés...etc." : il s'agit des sujets de l'expérience effective. On commence par expliquer l'expression : "pour atteindre Son but propre" comme se rapportant aux principes etc. On a dit en effet que des choses non-pensantes ne pouvaient agir si elles n'étaient sous le contrôle d'êtres pensants. A partir de "ou bien" on propose une autre interprétation selon laquelle cette expression se rapporterait aux sujets de l'expérience affective. C'est que que la jouissance ne vient pas d'elle même à la rencontre de l'homme car, à la manière des substances matérielles etc., elle possède une forme sensible définie (*mūrtatvam*) (et ainsi est non-pensante). On a dit : "L'homme, n'étant pas libre, ne va pas de lui-même à la rencontre de la jouissance". A partir de : "Il n'agit pas davantage..." on écarte l'interprétation selon laquelle (le Seigneur) agirait pour réaliser Ses propres intentions ou faire aboutir Ses propres activités, création etc. .

V. Après avoir ainsi évoqué la création et le maintien (de l'univers), on évoque sa rétraction :

> Ā. 13-14a. *Ayant repris les instruments de l'expérience affective et les ayant résorbés dans leur cause (matérielle), Il investit celle-ci et les âmes (qu'elle contient) et Il s'y tient afin que les créatures fatiguées de l'existence trouvent le repos. C'est qu'Il a en vue le bien de tous les êtres.*

V. A la fin de la période de maintien de la création, Il rétracte "les instruments de l'expérience affective" corps, organes, mondes etc., c'est à dire qu'Il les résorbe dans leur cause (matérielle) appelée *māyā*. Gouvernant cette cause avec la masse des âmes cachées en son sein, Il s'y tient afin que les êtres transmigrants, fatigués de pérégriner sur le chemin de l'existence, trouvent le repos. Il bloque en quelque sorte l'activité de chacun d'eux. Pourquoi ? A cela on répond : "C'est qu'Il a en vue le bien de tous les êtres". Le suprême Seigneur, agissant en vue du bien de tous les êtres, leur procure, sous forme de sommeil, un repos destiné à chasser leur fatigue.

D. Le commentaire indique que (dans le *sūtra*) commençant par : "Ayant repris les instruments..." c'est la rétraction cosmique qui est évoquée.

V. Mais alors...

> Ā. 14b. *Lorsqu'arrive la fin de ce sommeil Il recommence à agir comme avant.*

V. A la fin de ce sommeil, limité dans le temps comme on aura l'occasion de le dire, le suprême Seigneur reprend Son activité au point du jour (cosmique).

On indique maintenant que, même durant ce sommeil, Ses puissances d'action etc. demeurent engagées dans la production d'effets divers.

> Ā. 15. *Même durant ce sommeil, Il continue à éveiller ceux qui sont susceptibles d'être éveillés, entravant ceux qui sont destinés à l'être, faisant mûrir le* karman *de ceux qui en sont affectés, rendant aptes à la manifestation Ses puissances de* māyā, *Il contemple tout ce qui est tel que cela est.*[18]

V. Dans l'état de sommeil comme dans l'état d'éveil (de l'univers), Il tient compte de la gradation dans les divers stades d'involution de la souillure. Il éveille ceux qui méritent de l'être, entrave par Sa puissance d'obstruction ceux qui méritent de l'être, fait mûrir le *karman* de ceux qui en sont affectés, prépare Ses puissances de *māyā* à produire. Il contemple dans sa réalité l'univers entier, pensant et non-pensant, et qui comprend les principes, les êtres, les mondes. A la différence d'êtres tels que nous, Il n'a pas affaire — dirons nous plus loin — à des apparences contraires à la réalité des choses. On pourra ainsi résumer ce chapitre en disant qu'il décrit une triple activité (du Seigneur) qui consiste à créer l'univers, à le maintenir, et à le rétracter.

D. — Mais, pendant le sommeil (cosmique), le Seigneur n'est-il pas dépourvu d'activité, comme l'est la multitude des âmes ?
C'est à écarter cette objection — remarque le commentaire — qu'est consacré le *sūtra* commençant par "Même durant ce sommeil...".
— Mais comment la distinction des états d'absorption, de jouissance et de

---

[18] Ce thème de la "quintuple activité subtile" demeure l'un des points les plus obscurs de la dogmatique *śaiva*. En particulier, il est difficile de comprendre comment *karman* et *mala* peuvent continuer à "mûrir" pendant cette période de vide total. La réponse réside peut-être dans une sorte de passage à la limite : si le Seigneur pouvait, un seul instant, cesser d'agir — fut-ce même durant le *pralaya* — il ne mériterait plus absolument le nom d'Agent (cf. le commentaire de Rāmakaṇṭha sur *Nareśvaraparīkṣā* II, śl. 29-31, éd. KSTS, p. 151-153 et les références rassemblées par K. Sivaraman, op. cit., p. 503, n. 12).

gouvernement peut-elle exister chez le suprême Seigneur ?

— Nous disons que ceci est un langage métaphorique justifié par le fait que (le Seigneur) préside aux divers aspects de l'état de *bindu*. On a dit : "Il est (décrit) métaphoriquement comme sujet gouvernant, sujet jouissant, sujet résorbé". C'est pourquoi on dira que le suprême Seigneur, parce qu'Il gouverne les mondes de Nivṛtti etc., se voit métaphoriquement désigné du nom même de *Nivṛtti* : "Son siège s'appelle "*Nivṛtti*" et, dans ce cas, le Seigneur lui-même est "renonçant" (*nivṛttimān*)"[19]. Ainsi il n'y a pas de contradiction. Mais la différence des âmes qui, par des moyens tels que l'initiation etc., ont atteint tel ou tel stade, est bien réelle. Il est dit dans le *Svāyambhuva* : "Quiconque aspire à des jouissances relevant de tel niveau est assigné à ce niveau même ; muni de pouvoirs, grâce à la capacité des Mantra...".[20]

— Mais l' "obstruction" est l'occultation et l'on a dit qu'elle était l'impossibilité que se perde l'expérience affective conforme (au *karman* individuel). Au moment de la rétraction cosmique il y a absence pure et simple d'obstruction ; comment peut-on dire alors qu'Il "entrave ceux qui méritent de l'être" ?

— Il n'y a pas ici de faute. Le sens est que, par le repos, Il rend susceptibles d'être entravés ceux qui méritent de l'être. "Ses puissances de *māyā*..." : il s'agit de Ses puissances d'action en tant qu'elles se tiennent au niveau de la *māyā*. Le commentaire indique la raison pour laquelle le chapitre se termine précisément ici : c'est que la triade bien connue de tous et formée par les opérations de création, de maintien et de rétraction (du monde) a été décrite. Dans le chapitre suivant, on exposera les deux (autres) opérations qui, elles, sont établies par le (seul) traité, tel est le sens.

---

[19] Cf. *Infra*, p. 332. Allusion ici au thème des 5 *kalā*, ou états du *bindu* qui, en tant que telles, fournissent l'un des 6 principes de classification des réalités dont on se sert dans la *dīkṣā*. Elles ont nom : *nivṛtti*, *pratiṣṭhā*, *vidyā*, *śānti* et *śāntyatītā*. Les divers mondes dont se compose l'univers relèvent chacun de l'une de ces *kalā* (On dit : "les mondes de Nivṛtti... etc."). Voir SP I, p. XIX.

[20] *Svāyambhuvāgama*, *yogapāda*, *bhuvanadīkṣāpaṭala*, śl. 2 (I.F.I., T. 39, p.148).

CHAPITRE V

LES CINQ OPERATIONS

V. Ce nouveau chapitre est consacré à la description des deux activités restantes, appelées "Grâce" et "occultation". Celles-ci relèvent de la catégorie du Maître telle qu'elle était impliquée dans l'expression "qui accomplit toutes choses", à l'intérieur du *sūtra* fondamental. De la sorte, les liaisons au niveau du *sūtra* et à celui de la catégorie apparaissent clairement. En ce qui concerne la liaison au niveau de la section, il faut savoir qu'elle s'opère avec la Section de la Doctrine. Au niveau de la phrase explicative, elle s'opère avec des phrases telles que : "La naissance du monde, son maintien, sa destruction, l'obscuration (des âmes), leur libération... etc.". Enfin, au niveau du chapitre, elle a été amorcée dans le chapitre précédent par les mots : "éveillant ceux qui sont susceptibles de l'être".

> Ā. 1. *Lorsque décline et se perd complètement la participation aux ténèbres et à la puissance (néfaste), l'Ami de ce monde, Śiva, révèle à l'âme l'infinitude de sa connaissance et de son activité.*

V. Il y a participation "aux ténèbres", c'est à dire à la souillure, et à cette puissance du Seigneur appelée Vāmā, et cela consiste à entretenir de basses pensées. Lorsque cette participation "décline", se termine, cette "perte complète" est une conversion à l'isolement spirituel (*kaivalya*). Il est dit dans le vénérable *Svāyaṃbhuva* : "Lorsque cela a disparu, cette (perte) est ce qui oriente vers le bonheur suprême".[1] Lorsque cette disposition est réelle, le suprême Seigneur enclin à favoriser l'élévation du monde, manifeste à l'âme, au Soi, l'infinitude de sa connaissance et de son activité.

Cette double infinitude, bien qu'existante, est recouverte par l'interposition[2] de la souillure ; avec l'involution de cette dernière le recouvrement disparaît et (l'infinitude) est manifestée. Mais on a déjà dit qu'il ne s'agissait pas de la manifestation de quelque chose qui n'aurait pas existé auparavant. Nous le redirons à propos (de l'examen) de la doctrine selon laquelle les effets préexistent (dans leurs causes).

---

[1] *Svāyambhuvāgama*, *vidyāpāda*, *paśuvicārapaṭala*, śl. 17 (I.F.I., T. 39, p. 118).

[2] *Avachinnatvāt* (D) ; ou encore *avachannatvāt* (C).

D. On introduit d'abord le chapitre qui commence par les mots : "Lorsque décline...".
— Mais ce chapitre où figurent des expressions telles que : "omniscient parce que doué d'une activité universelle" traite aussi de l'omniscience du Maître. Pourquoi dire alors qu'il décrit (seulement) "deux opérations" ?
— Il n'y a pas ici de faute : destinées à être exposées en premier lieu, ces (deux opérations) désignent indirectement (les autres). Il faut savoir que ce même procédé de désignation indirecte sert ici à énoncer la quintuple liaison. Etant donné que les opérations consistant à faire mûrir le *karman* de ceux qui en sont affectés, opérations qui ont été auparavant, à la fin du chapitre précédent, désignées par des expressions comme "faisant mûrir le *karman* de ceux qui en sont affectés, ont le sens de "Grâce" et d'"occultation," il n'est pas nécessaire d'établir une liaison avec des *sūtra* énonçant (spécialement) ces opérations. En revanche, on indique la liaison avec des *sūtra* qui énoncent l'omniscience. De la même manière, ont été indiquées les liaisons au niveau de la section et au niveau de la catégorie. Celle au niveau du *sūtra* s'opère par le terme "omniscient". Au niveau de la phrase, la liaison est multiple, s'opérant avec des expressions telles que : "tout cela... doit Lui être attribué". Au niveau du chapitre, elle a été indiquée par l'expression : "Il contemple tout ce qui est".

Quant à l'obstruction dont l'essence est l'occultation, l'auteur des *sūtra* ne la mentionne pas ici séparément pour cette raison qu'elle est impliquée dans les opérations de création etc., puisqu'il a été dit qu'elle consistait à goûter les jouissances. Quant à la Grâce, elle est évoquée — selon le commentaire — par tout le passage commençant par : "la participation aux ténèbres et à la puissance..."

"Cette perte complète..." : le commentaire pose que cette expression doit être rapportée à l'âme ; on la complètera ainsi : "cette perte de la participation à la souillure". "Une conversion à l'isolement spirituel" : on veut dire par là que cette "perte" doit être comprise comme un intense désir (de l'âme) de s'éloigner de cette (souillure). "Lorsqu'elle est réelle..." : l'initiation doit être conférée par les maîtres spirituels à telle ou telle âme dès que sa dévotion, sa foi et aussi certains signes leur donnent la certitude de la descente de la Grâce en cette âme. "L'âme" : ce singulier désigne l'espèce.

> Ā. 2. *Ceux dont Il provoque la délivrance pendant le sommeil (cosmique) deviennent immédiatement des Śiva ; ou bien*

(d'autres) le deviennent lors de la dissolution ou de la création,
d'autres encore deviennent des régents.

V. Ceux à qui le suprême Seigneur dispense Sa Grâce pendant que (l'univers) est plongé dans le sommeil acquièrent à l'instant même la nature de Śiva. Mais ils ne deviennent pas des "gouvernants" (*adhikārin*), car ces derniers, à cause d'un reste de souillure, ne sont pas aptes à recevoir la nature de Śiva ; de plus, il n'y a pas place alors pour des "gouvernants". Ceux qui sont délivrés lors de la rétraction cosmique ou de la (nouvelle) création deviennent eux aussi, immédiatement et sans interférence, des Śiva.

"Ou bien", en fonction de l'involution plus ou moins avancée de leur souillure au moment de la création ou de la rétraction cosmique, ces âmes voient se manifester leur nature de Śiva et accèdent ainsi à une délivrance exempte de toute fonction (*adhikāra*), ou bien elles reçoivent une "régence" (*patitva*) qui comporte une fonction ; tel est le sens. Celles qui, lors de la rétraction cosmique, bénéficient d'une Grâce "assortie d'une fonction", deviennent des Rudra et recevront (effectivement) leur fonction au moment de la (prochaine) création. Enfin, celles à qui cette Grâce "assortie d'une fonction" échoit au moment de la création, deviennent des régents" et reçoivent des fonctions comme celles de Vidyeśvara supérieur ou inférieur.[3]

---

[3] En résumé, il semble que tout ce processus soit commandé essentiellement a) par les divers degrés d'involution ou de "maturation" du *karman* et de la souillure ; b) par les nécessités de la phase cosmique où ils sont censés avoir lieu. Schématiquement, les possibilités se laissent regrouper sous quatre chefs. 1) Pendant la résorption cosmique il n'y a, par définition, ni âmes *sakala* ni fonctions à remplir. Mais, dans la mesure où l'on admet que le *karman* et le *mala* peuvent y poursuivre leur maturation, il devient possible à certains *vijñānakevalin*, voire à certains *pralayākala* dont le *karman* et le *mala* atteindraient simultanément leur complète maturité, d'accéder à la délivrance 2) Dans la phase de re-création, des postes de régents cosmiques sont à pourvoir : d'où la sélection, pour ces postes, d'âmes *vijñānākala*. Celles dont le *mala* est très mûr deviennent des Vidyeśvara, les autres Mantreśvara ou simplement Mantra. Il peut cependant arriver, pour certains *Vijñānakevalin*, que leur *mala* arrive à complète maturité juste à ce moment-là, ils sont alors eux-aussi délivrés. Peut-être est-ce à leur intention que Śiva destine la moitié des 70 millions de Mantra à mettre en œuvre la Grâce "sans support', ces Mantra étant eux-mêmes promis à la délivrance sitôt cette tâche accomplie. 3) Pendant la phase où l'univers est manifesté, ce sont avant tout certaines âmes *sakala* qui obtiennent la délivrance (grâce à la *dīkṣā* conférée par un *guru* et dont l'effet, par suite du "*karman*

— La Révélation nous apprend bien que des âmes favorisées de la Grâce obtiennent la nature de Śiva, tant au moment de la création qu'à celui de la rétraction cosmique, mais comment cela s'opère-t-il ?
— Elles l'obtiennent purement et simplement : pour l'involution de la souillure et la Grâce du suprême Seigneur il n'y a pas de moment déterminé.

D. "Ces derniers..." : il s'agit ici des "gouvernants". "Sans interférence" le sens est que rien n'y fait obstacle. Ce type de Grâce est dispensé par le Seigneur en l'absence de tout "support".

V. Après avoir indiqué les types de délivrance propres à ceux qui sont touchés par la Grâce (respectivement) au moment de la création, de la rétraction ou du sommeil cosmique, on indique maintenant les types (de délivrance) propres à ceux qui sont touchés par la Grâce pendant la période de maintien de l'univers.

> Ā. 3. *Ils ont part au séjour des Rudra, des Mantra, de leurs maîtres, du Seigneur, les êtres pensants qu'Il favorise de Sa Grâce pendant le maintien de l'univers, en assumant la forme de leur maître spirituel.*

V. Le suprême Seigneur, prenant pour support les maîtres spirituels, dispense, pendant la période de maintien de l'univers, Sa Grâce aux êtres pensants. Il s'agit (uniquement) de ceux dont la pensée est digne de louange parce qu'à force de se concentrer sur Lui elle a pour (seul) domaine le bonheur spirituel inférieur ou supérieur. Ceux-ci, en fonction du degré de Grâce qui leur est échue, faible,

---

entamé", n'est généralement pas immédiat). 4) Pendant la phase de rétraction cosmique sont délivrés automatiquement les Vidyeśvara, Mantreśvara etc. et l'autre moitié des 70 millions de Mantra, à savoir ceux qui avaient servi de véhicule à la *dīkṣā* conférée par des *guru* durant la phase précédente, ainsi que certaines autres âmes dont le *karman* et la souillure parviennent juste à maturité à ce moment-là. Enfin, ceux dont le *mala* est alors très mûr, mais non totalement, sont promus promus à des postes de Rudra (peut-être à cause d'une certaine affinité ressentie entre les caractères de cette phase de destruction cosmique et l'aspect "terrible" des Rudra), postes qu'ils occuperont effectivement lors de la prochaine re-création du monde. Mais le processus est extrêmement compliqué dans le détail et il ne semble pas que les śivaïtes soient parvenus ici à une conception parfaitement unifiée et cohérente. Voir à ce sujet le *Tattvasaṃgraha*, 8-16 et les remarques de P.S. Filliozat, op. cit., p. 264-271.

intense etc., obtiennent un séjour en relation avec les cinq fois huit Rudra[4], les soixante-dix millions de Mantra, leurs maîtres les Vidyeśvara, et le Seigneur lui-même jusqu'au niveau de Sadāśiva[5]. Cela signifie notamment qu'ils ont accès aux mêmes mondes (que ces divinités, respectivement).

D. "Prenant pour support les maîtres spirituels..." : durant la période de maintien de l'univers aussi (le Seigneur) dispense la Grâce en utilisant un support. "Leurs maîtres..." : il s'agit des maîtres des Mantra inférieurs. Il ne s'agit pas d'Ananta etc. car, dans des phrases comme : "De l'un à l'autre s'opère un échange réciproque", on énoncera la possibilité d'une déchéance pour ceux qui ont atteint ce niveau. Or, pour ceux qui ont atteint le niveau d'Ananta etc ; il n'y a plus de déchéance possible : ayant dépassé la *māyā* ils n'ont plus de *karman* etc. . Il est dit dans le *Raurava* : "Après avoir longtemps goûté les jouissances au milieu d'un essaim de femmes divines, leurs désirs éteints, ils ont part à la suprême majesté du séjour de Śiva",[6] "Le Seigneur lui-même jusqu'au niveau de Sadāśiva..." : étant donné que le terme "Seigneur" appliqué à Ananta désigne le séjour des Vidyeśvara il s'agit ici du Maître de ces derniers, le suprême Seigneur qui, dans l'état de dissolution, contrôle les mondes de Sadāśiva etc. ; tel est le sens.

V. Mais si l'obtention de tel ou tel séjour dépend de différences dans la descente même de la Grâce, comment ces dernières viennent-elles à être connues ? A cette question on répond :

> Ā. 4. *Lorsque la Grâce échoit à des êtres incarnés, de telle manière que cesse pour eux (la transmigration), le signe en est la nostalgie intense de la délivrance, l'aversion pour le maintien dans l'existence,*
> 5. *la dévotion envers les dévots de Śiva, la foi dans les règles dont Il est l'Auteur. A partir de là, même les gens obtus peuvent inférer quel reste (de souillure) est cause (de leur maintien provisoire dans l'existence).*

V. Dans le cas d'êtres dépourvus de corps il est difficile pour leurs maîtres spirituels de remarquer la descente de la Grâce. Lorsque la Grâce du suprême Seigneur échoit à des êtres incarnés, de telle sorte qu'ils ne sont plus destinés à se manifester (dans l'existence), ceux-ci, à l'époque de la chute de la Grâce, ressentent un vif désir de délivrance, une aversion envers la transmigration, une dévotion envers les dévôts du suprême Seigneur et une foi dans les traités dont Il est l'Auteur. Tout cela en est "le signe", la marque. Grâce à cette marque très nette, ceux-là mêmes dont l'esprit manque d'acuité infèrent ce qu'il en est du groupe de liens subsistant chez eux et qui est responsable de leur maintien dans l'existence. Même ceux qui sont peu intelligents infèrent, lorsque ces signes sont peu nets, que le relâchement des liens chez l'âme intéressée est peu avancé ; tel est le sens.

---

[4] Cf. *Ibid.*, śl. 136 et son commentaire (p. 313).

[5] En lisant, avec (C), *Sadāśivānta* (et non *-śānta*).

[6] Cité également *Kriyāpādavṛtti* VIII, śl.2 (p.120) et *Mataṅgavṛtti, vidyāpāda* II, śl. 1 (p. 26) mais ne figure pas dans les portions connues du *Raurava.*

D. A partir de "Mais si..." on introduit le *sūtra* qui commence par : "Lorsque la Grâce...". Au passage, on expose quels sont les signes de la descente de la Grâce, notion auxiliaire de celle de Grâce proprement dite.

V. Mais qu'a-t-on à faire de cette nouveauté complète qu'est "la certitude de la descente de la Grâce" ? Pourquoi ne pas prendre comme signe d'inférence cette marque de l'obtention de l'isolement spirituel qui est acceptée par toutes les doctrines ? On a dit :

"Celui qui ne se réjouit pas dans la fortune ni ne s'afflige dans l'adversité, celui qui se montre le même envers tous les êtres, est appelé "délivré vivant".

Sur ce point on déclare :

> Ā. 6-7. *Chez ceux qui se réalisent à l'aide des raisonnements et du* yoga *(prônés) par les doctrines conçues par des âmes liées, il y a une certaine équanimité à l'égard des deux types d'action. Mais, comme il existe (dans notre système), au niveau des types de délivrance assortis d'une fonction, des âmes susceptibles de goûter des fruits excellents etc., et cela à cause de différences dans les moyens utilisés et dans l'attitude intérieure, une triade de types d'action est requise. Entre les deux modes (inférieurs) de délivrance s'opère un échange réciproque*[7] *caractérisé par la perte et l'acquisition.*

V. Ceux qui, à l'aide des "doctrines conçues par des âmes liées", à l'aide de connaissances de ce niveau, à l'aide aussi du *yoga* prôné par Patañjali et d'autres à sa suite, se sont "réalisés", ont atteint un état d'indifférence procuré par l'attribut du *sattva*, chez ceux-là se produit l'égalisation des deux (affects) de la joie et de l'irritation provoqués par les deux types d'action, avantageuse et désavantageuse. Ils ne s'affligent pas de leurs pertes et ne se réjouissant pas de leurs gains, car ils se tiennent dans un état d'indifférence. Soit! Nous ne le nions pas!

---

[7] Leçon de (D) : *vyatikara*.

Mais ici il y a cependant une différence à l'intérieur des types de délivrance assortis d'une fonction, et cette différence provient de celle qui existe au niveau de l'initiation etc. On évoquera ainsi plus loin "l'initiation selon la loi de ce monde et celle selon la loi de Śiva".[8] Quant à la différence dans "l'attitude intérieure", elle consiste dans la confiance joyeuse en l'obtention de tel séjour ou de tel autre. C'est ainsi qu'il est dit dans le vénérable *Sūkṣmasvāyambhuva* :

"Quiconque aspire à des jouissances relevant de tel niveau est assigné à ce niveau même ; muni de pouvoirs, grâce à la capacité des Mantra...".[9]

Aussi y a t-il — en fonction de ces différences dans les moyens et l'attitude intérieure — 1) une qualification pour des fruits supérieurs consistant dans l'accès au séjour des grands Mantreśvara, 2) une qualification pour des fruits supérieurs consistant dans l'accès au séjour des Mantreśvara, 3) une qualification pour l'accès au séjour des "gouvernants" inférieurs, les cinq huitaines (de Rudra) etc. C'est en vue d'assurer tout cela qu'une triade de types d'action est requise. On veut dire, en somme, que les âmes touchées par la Grâce occupent des postes de "gouvernants" supérieurs, moyens ou inférieurs, selon la plus ou moins grande intensité avec laquelle se manifestent leur dévotion et leur foi.

"Entre les deux... s'opère un échange réciproque" : entre les deux types de délivrance, inférieur et moyen, intervient un certain échange réciproque. Il y a obtention d'un séjour supérieur ou inférieur parce qu'il est possible de déchoir de son propre séjour ou (au contraire) d'augmenter son pouvoir. Mais (dans les deux cas) il n'y a jamais obtention immédiate de la délivrance absolue. Dans le troisième type, au contraire, cette (délivrance absolue) est atteinte immédiatement après l'obtention des fonctions propres aux "gouvernants" de ces séjours.[10]

---

[8] Sur cette distinction, voir H. Brunner, SP III, p. 12n. 190n ; 630-631n. et, accessoirement, *Le sādhaka ...*, op. cit., p. 418.

[9] Déjà cité, cf. n. 20 du chap. IV, p. 137.

[10] Prise au pied de la lettre, cette expression serait contradictoire. Elle signifie simplement que ces Vidyeśvara sont délivrés à l'instant même où prend fin — à l'occasion sans doute de la rétraction cosmique — leur fonction dans le gouvernement de l'univers.

D. En vue d'introduire le *sūtra* commençant par : "Chez ceux qui se réalisent..." on présente une objection faite du point de vue des autres doctrines : "Mais qu'a-t-on à faire... etc.". On indique que dans l'expression : "une triade de ces choses-là", le terme "ces" désigne des types particuliers d'actions. "Leur dévotion et leur foi": ce sont les comportements dont on a parlé précédemment, dévotion etc., que l'on a en vue ici.

— Mais, dans ce cas, on ne devrait pas prendre en considération les deux comportements indirectement désignés dans l'expression : "Celui qui ne se réjouit pas..."!

— Non! Ils sont en rapport avec la foi et la dévotion et doivent être pris en considération avec eux ; tel est le sens. "Parce qu'il est possible de déchoir..." il y a possibilité de descente au début d'une création dans le cas de ces types de délivrance qui consistent en l'obtention de tel ou tel monde et ne subsistent que jusqu'à la grande dissolution cosmique. C'est qu'un reste de *karman* (s'attache à ces âmes).

— Mais, s'il en est ainsi, ces deux délivrances perdent leur nature de délivrance!

— Certes, mais comme elles ne consistent qu'en une apparence de délivrance,[11] il n'y a pas ici de contradiction. "Parce qu'il est possible... d'augmenter son pouvoir" : cette expression désigne indirectement l'obtention de la (vraie) délivrance. Puisque l'involution de la souillure se produit également à l'intérieur de ces mondes, la délivrance par la voie de l'initiation y est possible. Les maîtres spirituels habitent dans toute la série des mondes.

V. D'où vient cette diversité dans les signes, en fonction de laquelle il existe trois espèces différentes de "délivrance avec fonction" ? On répond :

> Ā. 8. *Chez les êtres vivants ces signes dépendent de la puissance d'obstruction du maître des ténèbres, selon qu'elle a disparu dans une faible mesure, ou bien à demi, ou bien en ne laissant que des traces minimes.*

V. Le "maître des ténèbres" est le Seigneur Vāmadeva[12] qui entrave les puissances de connaissance et d'action. La gradation des signes (de la délivrance prochaine) s'établit chez les êtres incarnés en fonction de ce pouvoir d'obstruction, selon qu'il a disparu dans une certaine mesure, à moitié, ou en ne laissant que de faibles restes.

---

[11] Il n'est pas sûr qu'Aghoraśiva exprime ici le point de vue de tous les śivaïtes. Normalement, la "délivrance inférieure" (*aparamukti*) inclut le cas des Mantreśvara et des Rudra.

[12] Lorsqu'il est dans son "état de gouvernement", c'est-à-dire en train d'accomplir telle ou telle de ses cinq opérations, Śiva est identifié à Sadāśiva et volontiers nommé d'après celle des cinq faces de Sadāśiva qui se trouve être

D. A partir de "D'où vient..." on indique que les signes de la descente de la Grâce apparaissent lorsque (les âmes) cessent d'être sous l'emprise de la puissance d'obstruction du Seigneur.

V. Ainsi donc...

> Ā. 9. *En transcendant cette triade de qualifications, le grand*
> *Seigneur dispense Sa Grâce à l'âme pendant le sommeil cosmique.*
> *C'est que cette (triade) est en rapport avec les fonctions.*

V. C'est sans prendre en considération cette triade des qualifications qu'Il dispense à l'âme Sa Grâce pendant le sommeil cosmique, le singulier ("l'âme") désignant ici l'espèce. Le sens est qu'Il dispense alors la Grâce aux âmes sans se régler sur cette diversité des qualifications. On en donne la raison : "C'est que cette (triade) est en rapport avec les fonctions" ; la triade des qualifications dépend des fonctions. Or, à ce moment là, on n'a que faire des fonctions ; c'est pourquoi cette (triade) n'est pas prise en considération.

D. "Cette triade des qualifications..." : on a dit que la cause de cette souillure liée à l'occupation d'une fonction était une (certaine) involution de la souillure...[13] Et il n'existe pas de (quatrième) qualification caractérisée comme une complète involution de la souillure, car ce serait là une conclusion dépassant les prémisses.[14] De plus, la Grâce "sans support" est possible également pendant la période de maintien de l'univers que désigne ici indirectement l'ex-

---

associée à l'opération particulière à laquelle on se réfère ; ici Vāmadeva, associée à la "puissance d'obstruction".

[13] Ici s'insère dans la *dīpikā* l'expression *pūrvapūrvakṛtaṃ ca* qui ne semble pas pouvoir se rattacher au contexte.

[14] *Atiprasaṅgāt.* Aghoraśiva veut dire qu'un "quatrième stade" — c'est-à-dire une totale involution de la souillure — se traduirait purement et simplement par la délivrance et placerait donc l'individu concerné en dehors du champ des qualifications (et de leurs "signes"), tel qu'on le décrit dans ce verset et les précédents.

pression "pendant le sommeil cosmique". Enfin, on a parlé plus haut (du séjour de Śiva) "caractérisé par la paix".

> Ā. 10a. *Au début d'une (nouvelle) création et lors de la troisième rétraction des êtres, (il en va) comme dans l'état de sommeil cosmique.*

V. Lors du futur recommencement de la création, vers la fin de la période de rétraction, et lors de cette troisième rétraction des êtres dont il sera question plus loin, les âmes qu'Il favorise de Sa Grâce deviennent des Śiva, au même titre que les âmes favorisées de la Grâce pendant le sommeil cosmique.

D. "Lors de la troisième rétraction des êtres..." : lors de la grande dissolution cosmique. On parlera (aussi) de la dissolution du triple monde et de la dissolution moyenne.

V. On a dit plus haut : "Il dispense à l'âme Sa Grâce pendant le sommeil cosmique". On va maintenant définir ce qu'on entend par "âme".

> Ā. 10. *Ce qu'on appelle "âme"* (aṇu), *c'est ce qui est rendu tel après qu'Il en ait écarté cela.*

V. Il s'agit de ce sujet dont on vient de parler et qui est favorisé de la Grâce, soit au début de la création, soit lors de la troisième rétraction des êtres, soit pendant le sommeil cosmique. Après que cela en ait été "écarté", éloigné, elle est rendue "telle", c'est-à-dire que sa nature de Śiva devient manifeste. Ce sujet doit être connu sous le nom d'âme (*aṇu*). Etant subtile (*aṇu*), elle est écartée (de la transmigration).

D. La citation : "Il dispense à l'âme... etc." sert ici à introduire le *sūtra* commençant par : "Ce qu'on appelle...". On doit donner (dans le *sūtra*) au mot *yad* ("cela") la valeur de *yasmād* ("parce que") et comprendre ainsi, en complétant : "parce qu'Il en écarte la souillure etc." Par "tel" il faut entendre "favorisé de la Grâce". "Sa nature de Śiva devient manifeste..." : Elle est appelée *aṇu* ("âme" ou "principe subtil") en raison de sa subtilité, une fois débarrassée de ses liens ; tel est le sens.

V. Ce qui avait été énoncé plus haut ainsi : "Eveillant ceux qui sont susceptibles de l'être" a été (ensuite) présenté comme la manifestation d'une infinitude de la connaissance et de l'activité. De même, la formule : "entravant ceux qui sont destinés à l'être" a été développée par la suite : "Ceux dont Il provoque la délivrance pendant le sommeil cosmique...". Ce genre de Grâce n'étant accordé qu'à quelques âmes, il allait sans dire que les autres âmes restaient alors entravées. On va maintenant commenter la formule : "faisant mûrir le *karman* de ceux qui en sont affectés".

> Ā. 10b. *Il fait ainsi mûrir ce qui est la graine du corps etc., et ce à partir du moment où (les âmes) entrent en repos.*

V. Les puissances du Seigneur sont engagées dans toutes les activités. A l'aide de ces puissances Il fait mûrir chez les créatures, pendant le sommeil cosmique, le *karman* qui est à l'origine du corps, des sens, de la naissance, de la vie et de l'expérience affective. Il le "prépare" afin de le rendre apte à produire des fruits.

D. Les mots : "Ce qui avait été énoncé... etc." servent à relier au contexte le *sūtra* commençant par : "Il fait ainsi...". "On va maintenant..." : l'opération d'obstruction ayant déjà été impliquée, remarque le commentaire, c'est la maturation du *karman* qui reste (à commenter), et c'est sur elle que portent les mots : "Il fait ainsi mûrir... etc.". On explique alors l'expression : "à partir du moment où elles entrent en repos" par : "pendant le sommeil cosmique". Ceci désigne aussi indirectement la période de maintien de l'univers. Le sens est que (le Seigneur) fait mûrir le *karman* jusqu'au moment de la création du corps etc. qui s'appuie sur lui.

V. Aussi...

> Ā. 11. (*Le* karman), *s'il était dépourvu d'un certain élément constitutif de la qualification, ne (fructifierait) pas immédiatement, à l'instar des plantes etc.*

V. "Dépourvu" signifie "non accompagné par"; la "qualification" est l'aptitude, "l'élément constitutif" le facteur productif qui consiste en une disposition appelée "maturation". Sans cet élément, le *karman* ne peut pas "immédiatement", aussitôt, porter de fruits. Il en va de lui comme de la plante connue sous le nom de myrobolam jaune (*harītakī*), ainsi convient-il de compléter. On a dit : "Des choses comme le myrobolam jaune peuvent bien être réelles. Si elles ne sont pas parvenues à maturation, elles seront incapables de produire leurs effets (spécifiques), justement parce que la maturité, cause auxiliaire de l'aptitude, leur fait défaut". De même, le *karman*, même réel, ne peut porter de fruits tant qu'il n'est pas parvenu à maturation. C'est en ce sens qu'il dépend de la maturation.

Mais — remarque-t-on — le *karman* ne mûrit pas spontanément :

> Ā. 12. *Même apte à mûrir, (le* karman) *n'est pas en mesure d'accomplir par lui-même sa propre maturation. Cela est la loi commune de toute réalité sujette à se transformer.*

V. Même susceptible de se transformer, il n'est pas capable de se faire mûrir par une opération de lui-même sur lui-même. Cela est la loi commune de toute chose, de toute réalité sujette à se transformer, ainsi le lait etc. Leur transformation s'opère en dépendance de quelque autre principe et non autrement. Ainsi, parce qu'il est une réalité sujette à se transformer, la maturation du *karman* n'est pas un processus indépendant. Cela a été montré également par l'expression : "rendant aptes à la manifestation Ses puissances de *māyā*", car cette puissance aussi est chose sujette à se transformer. Et l'on a dit qu'il n'est pas facile,[15] pour qui n'est pas le Seigneur, de faire évoluer la souillure, la *māyā* et le *karman*. Mais l'expression : "(le *puruṣa*) gouverne (*īśati*)" n'est pas fautive, dans le sens de : "il se comporte comme le Seigneur (*īśa*)". Il faut se référer ici à la tradition des grammairiens selon laquelle : "Tous les thèmes nominaux... recevront le suffixe *kvip*", (de sorte qu'ils pourront être traités comme des racines).

D. "Même susceptible de se transformer... etc." : parce que (le *karman*) est chose non-pensante et parce qu'il y a contradiction à ce qu'une chose agisse sur elle-même ; tel est le sens. "Et l'on a dit... etc." : c'est la même loi — remarque-t-on — qui s'applique à la *māyā* etc.. "Il n'est pas aisé... etc." : l'esprit (*puruṣa*) n'étant pas autonome, il ne peut provoquer activement leur maturation ; tel est le sens.

V. Jusqu'ici on a (seulement) démontré l'activité universelle du suprême Seigneur ; on démontre maintenant Son omniscience.

> Ā. 13. *Il est omniscient parce que doué d'une activité universelle. Celui qui connait (une activité) avec ses moyens, ses auxiliaires et ses résultats, exerce cette activité. Cela est bien établi.*

---

[15] En lisant : *na ... suśakam* (C).

V. L'omniscience du Seigneur est un corrélat de Son activité universelle, car cette dernière ne serait pas possible sans l'omniscience. Celui qui connaît "quelque chose", c'est à dire ce qui sert à accomplir une action avec ses instruments et ses résultats, celui-là, puisqu'il est en possession des divers facteurs productifs de cette opération, est bien celui qui l'accomplit (effectivement); ainsi en va-t-il des tisserands etc. et de la fabrication des étoffes etc. Mais celui qui, dans un domaine quelconque, est ignorant, n'est pas en mesure d'y déployer une activité ; c'est le cas du sot, lorsqu'il s'agit d'apporter des raisonnements et des connaissances etc. "Cela est bien établi" : il en va toujours ainsi.

D. Par les mots : "Jusqu'ici... etc." on introduit le *sūtra* commençant par "Il est omniscient". A partir de : "L'omniscience du Seigneur", on explique le *sūtra* lui-même. "Ce qui sert à accomplir une action..." : il s'agit de la cause matérielle qui est à l'origine de l'accomplissement d'une opération. En effet, celui qui fabrique une étoffe est au courant de ce qui est à fabriquer, l'étoffe, ainsi que des matériaux, fils etc., et des accessoires qui concourent à la fabrication, tels que brosse, métier à tisser etc., et enfin du résultat (recherché), possibilité de se couvrir d'un manteau etc. Ainsi le Seigneur, Auteur de cet univers entier, pur et impur, connaît — puisqu'Il a fait tout cela excellemment — la cause matérielle de ce monde, consistant dans la *māyā* et la grande *māyā*, les activités annexes telles que le culte du Seigneur etc., les résultats, c'est-à-dire l'expérience d'objets situés sur les voies pure et impure et aussi la délivrance. Comme Il connaît tout cela et l'accomplit correctement, Son omniscience est établie. Comme on ne Le voit pas utiliser un support pour exercer aucune de Ses activités, (on dit) qu'Il agit sans support; il en va comme de la lumière d'une lampe (qui n'est pas vue en tant que telle).[16]

— Mais l'on observe que toute conscience ne produit des effets qu'en prenant appui sur un corps. Or, on a précédemment nié que le Seigneur possédât (réellement) un corps et, dans cette hypothèse, Il se caractérise comme un Soi qui ne comprend pas tout à travers ses activités; c'est dire que le Seigneur sera tout simplement ignorant!

— Non, car l'exemple du vent est là pour ôter (à cette inférence) toute portée universelle. Le vent, en effet, même si l'on observe en ce monde qu'il produit la respiration en utilisant le support constitué par le corps, produit (aussi bien), sans avoir besoin de support, l'agitation des arbres etc. Ainsi en va-t-il de la connaissance (du Seigneur) et, comme elle n'a pas besoin de support, Son omniscience est établie.

---

[16] Bien qu'il agisse toujours en "assumant" telle puissance (le *bindu* etc.), ni lui-même en tant qu'agent ni le support de son activité ne tombent sous les sens. D'où l'objection qui vient ensuite : sans corps (au sens ordinaire), le Seigneur n'est-il pas privé d'organes des sens et donc de toute connaissance des objets ?

> Ā. 14. *Cette (connaissance), étant libre de toute obstruction, n'a pas besoin de s'appuyer sur des facteurs de manifestation. Elle ne comporte jamais le doute et n'est donc jamais erronée.*

V. Cette omniscience de Śiva, étant éternellement exempte de la souillure, n'est pas tributaire des facteurs de manifestation. Pour cette raison même elle n'est pas non plus sujette au doute, à la contradiction, comme l'est (la connaissance) des êtres transmigrants.

D. La connaissance du Seigneur n'est donc pas semblable à celle d'êtres tels que nous. C'est que — remarque le commentaire — elle ne souffre d'aucune obstruction. Cela s'applique aussi, indirectement, à Son activité.

V. C'est ainsi que...

> Ā. 15. *(Les connaissances) qui dépendent d'un facteur de manifestation, étant recouvertes par les puissances de la souillure, sont exposées à être contredites, en fonction de ce facteur même.*

V. Les connaissances qui, en vue de la production de l'expérience affective, sont tributaires d'un facteur de manifestation, *kalā* etc. — cela parce qu'elles sont recouvertes par la puissance de la souillure — sont, en raison de la faible lumière apportée par ces facteurs, sujettes à contradiction dans le domaine des objets connaissables en rapport avec tel ou tel de ces facteurs. La connaissance du Seigneur n'est pas de cette espèce, car elle est exempte d'obstruction, comme on vient de le dire. Le vénérable *Kiraṇa* déclare également : "Śiva, étant éternellement exempt de la souillure, est ainsi omniscient".[17]

Et par suite...

> Ā. 16. *La connaissance de Śiva ne passe pas par les sens ; elle n'est pas dépendante d'un signe d'inférence, ni de caractère verbal. Elle resplendit, immaculée, toujours et en toutes choses.*

---

[17] *Kiraṇāgama, māyāpaṭala*, śl. 2b.

V. Si Sa connaissance était une perception elle serait tributaire des sens. Elle se modèlerait sur leur acuité ou leur absence d'acuité, sur leur existence ou leur non-existence, et ainsi elle serait sujette à la contradiction. Or la connaissance de Śiva n'est pas telle et n'est donc pas une perception. Elle n'est pas davantage de l'ordre de l'inférence, car cette dernière fonctionne en dépendance de la perception. La connaissance de caractère verbal est tout à fait hors de question, car elle a pour domaine les objets complètement cachés. Or rien n'est caché pour le Seigneur. C'est pourquoi Sa connaissance brille en portant sur tous les objets.
— Mais (les *Āgama*) n'enseignent-ils pas eux-mêmes que (Śiva) est uni à un corps et à des sens, lorsqu'ils parlent de Ses cinq faces dont chacune comporte trois yeux ? Comment la connaissance et l'activité du Seigneur pourraient-elles ne pas dépendre de ces choses, alors même qu'elles sont réelles ?
— Chez (le Seigneur), l'union à un corps et à des sens ne sert pas à la connaissance ou à l'activité. Il possède en effet par nature des puissances d'action et de connaissance portant sur tous les objets, puisqu'Il est capable de produire la création, le maintien etc. de l'univers, simplement en le désirant. C'est en vue de dispenser Sa Grâce à Ses dévôts qu'Il revêt une apparence sensible. Autrement, s'Il en était dépourvu, méditation et rites d'adoration seraient impossibles. Il est dit dans le *Pauṣkara* :

"C'est pour Le rendre perceptible à Ses adorateurs qu'on Le décrit revêtu d'une forme sensible. (En réalité) partout sont Ses pieds et Ses mains, partout Ses yeux, Sa tête, Sa bouche".

D. On introduit une objection : "Mais les *Āgama*... etc." à laquelle on répond à partir de : "Chez Lui..." ; il faut compléter ainsi "Son union à un corps et à des sens a été proclamée dans les *Āgama*".

> Ā. 17. *Sa (connaissance), qui est une, revêt une infinité d'aspects différents en fonction de l'infinité de ses objets. Son activité — parce qu'elle n'en est pas distincte — est (considérée) également ainsi, en un sens figuré.*

V. Sa connaissance, qui est une et où les choses se reflètent telles qu'elles sont, revêt une infinité au sens figuré, "en fonction de l'infinité des objets à connaître", en fonction de différences dans les conditions limitantes extrinsèques. Sous forme de Traité aussi (elle est infinie), eu égard à la diversité (infinie) des directions dans lesquelles elle rayonne, de ceux qui l'étudient et de ceux qui l'enseignent. Comme ceux-ci sont supérieurs ou inférieurs, cette infinité n'a qu'une signification secondaire. Des textes comme : "La puissance de Śiva, qui est une, a la forme d'une connaissance et d'une activité universelle"[18] montrent que son activité aussi, parce qu'elle n'en est pas (réellement) distincte, revêt une infinité (figurée) de ce genre.

D. A partir de : "Sa connaissance..." le commentaire indique qu'on développe ici l'idée précédemment évoquée selon laquelle l'absence d'unicité de ces (puissances du Seigneur) est à prendre en un sens simplement figuré.

V. Le *śloka* suivant est destiné à récapituler ce qui a déjà été exposé et à désigner par allusion ce qui reste à expliquer.

> Ā. 18. *Ceux qui ont pris connaissance de la catégorie du Seigneur, avec son existence, sa forme propre, ses organes, ses buts, ses opérations, sa connaissance — toutes choses qui ont été brièvement expliquées — ceux-là sont capables de libérer les âmes enlisées dans la boue de l'existence ; mais ceux qui connaissent (cette catégorie), (même) en détail, sous la forme de l'âme liée ou du lien, n'en sont pas capables.*

V. Des textes comme : "Considérant que des choses comme le corps etc. ont la nature des effets, nous venons à connaître leur auteur" ont démontré l'existence du Seigneur. Sa forme propre est indiquée dans le texte : "Eternelle parce que non délimitée par le temps, non-localisée de par son immensité. Produisant à la fois progressivement et simultanément, elle a le pouvoir de produire progressivement et autrement". Ses organes ont été indiqués dans le texte : "L'instrument n'est autre que Sa puissance ; cette Puissance de pensée (du Seigneur) n'est pas elle-même non-pensante...". Son but, Son motif, est décrit dans le texte : "Le fruit de cette répartition est la délivrance et, secondairement, la jouissance". Ses opérations sont décrites dans le texte : "La naissance du monde, son maintien, sa destruction, l'obscuration (des âmes), leur libération, tout cela... doit Lui être attribué". Sa connaissance, enfin, est décrite dans le texte : "Elle ne passe pas par les sens ; elle n'est pas dépendante d'un signe d'inférence...".

Ceux donc "qui en ont pris connaissance", qui connaissent cette catégorie du Seigneur avec son existence, sa forme propre, ses organes, ses buts, ses opérations, sa connaissance, telles que ces choses ont été ici brièvement décrites, ceux-là libèrent les êtres transmigrants enfoncés dans la fange de la transmigration. Mais cela n'est pas possible à ceux qui ont acquis une connaissance (même) détaillée du Seigneur sous la forme de l'âme liée ou du lien. C'est ainsi que l'on a dit : "Le Soi est à lui seul toutes choses ; l'Esprit (*puruṣa*) est à lui seul toutes choses". De la sorte, certains parlent du Seigneur comme s'Il avait la forme de cet Esprit. D'autres parlent de Lui comme ayant la forme des liens, comme le non-manifesté, le temps, ou le *karman*. Mais les âmes liées ne peuvent rien accomplir par elles-mêmes, plongées qu'elles sont dans la nescience sans commencement. Et les liens ne peuvent posséder la nature du Seigneur, car ils dépendent d'autre chose, à la manière des entraves matérielles. Ils n'exercent une activité que par rapport à la chose qu'ils servent à lier, soit qu'on les y applique, soit qu'on les en retire. Ainsi une "délivrance absolue" supposée résulter de la compréhension d'un Seigneur de cette sorte serait la dérision de tous. Le mot "âme liée", enfin, est ici employé pour faire allusion à la catégorie de l'âme en général (*ātman*) abordée dans le chapitre suivant.

---

[18] *Bhogakārikā*, 25.

D. Une telle connaissance complète du suprême Seigneur n'est-elle pas inutile? Le commentaire indique que c'est à cette question que le (présent) *sūtra* apporte une réponse : il faut qu'il existe un maître spirituel qui connaisse (la nature du Seigneur). Certains maîtres ont dit : "Pour le maître qui confère l'initiation et explique la doctrine, la connaissance est essentielle".[19] Une telle utilité ne se rencontre pas chez ceux qui connaissent le Seigneur tel qu'Il est établi par les autres doctrines : "Mais cela n'est pas possible à ceux qui... etc." Dans ces doctrines où (le Seigneur) revêt respectivement la forme de l'âme liée et celle du lien et il ne sert à rien de Le connaître sous ces formes. Par exemple, certains philosophes du Pāñcarātra admettent que la Nature, appelée "*Brahman* suprême" ou "Nārāyaṇa", est la cause suprême. Mais cette (Nature) est cause matérielle ; elle est donc nécessairement en rapport avec un Ordonnateur, comme c'est le cas pour les fils, cause matérielle de l'étoffe. Conformément à des textes révélés tels que : "Hiraṇyagarbha est apparu au début, maître de ce qui est", certains philosophes ont parlé d'Hiraṇyagarbha comme du Seigneur, alors (qu'en fait) il est une modification de la Nature.

Pour certains Pāñcarātra, (le Seigneur) est caractérisé par une quadruple nature. On a dit : "Il y avait des Seigneurs de la suprême Nature, Kṛṣṇa, Aniruddha, Makaradhvaja, Rauhiṇeya". Ceux-ci également, étant sujets à apparaître et à disparaître, requièrent un Ordonnateur, comme pour Brahmā ou Indra.

---

[19] Corriger *vyākhyātyoḥ* en *vyākhyānayoḥ*. Le pluriel est sans doute un pluriel de majesté et la personne ainsi désignée Rāmakaṇṭha II.

Les partisans de Patañjali admettent un Seigneur qui résulte du contact (de l'Esprit) et d'une intelligence (*buddhi*) ; les adeptes du Nyāya et ceux du Vaiśeṣika (admettent un Seigneur) qui résulte d'un contact avec le *manas*. Mais ce contact qui est le moyen pour le Seigneur (de se réaliser comme tel), précisément parce qu'il est un contact, comme celui d'une cruche et d'une étoffe, n'est ni éternel ni partout présent. Une telle nature du Seigneur ne sera donc pas présente partout et toujours. Ces régents cosmiques seront donc eux-aussi soumis à un Ordonnateur. Mais Celui qui est l'Ordonnateur au-dessus de tous est considéré par nous comme le (véritable) Seigneur. On ne saurait, en effet, établir qu'il dépend à son tour d'un autre Ordonnateur.

— Mais les Seigneurs admis par les autres doctrines sont établis par la tradition populaire ; pourquoi refuser de les considérer comme suprêmes Seigneurs ?

— Non, car les Veda, les Śāstra et les traditions posent (le seul Śiva) comme le grand Seigneur. C'est ainsi qu'on trouve dans le Veda : "Rudra était seul, sans second". Ici, par l'exclusion d'un second, la qualité de grand Seigneur est incontestablement attribuée à Rudra. De même, dans les *Rudrasaṃhitā* : "Hommage au grand Seigneur Śitikaṇṭha avec la Déesse", ou dans les Purāṇa: "Ce n'est pas à l'aide de plantes — ô grand Seigneur — ni de *mantra* ou d'élixirs qu'une telle félicité est atteinte, si l'on ne célèbre pas Ton nom!". Dans le *Mahābhārata* aussi, dans les cent hymnes à Rudra composés par Vāsudeva en Son honneur, la qualité de grand Seigneur (de Śiva) est bien connue. Dans la *Bhagavad-Gītā*, également, au dixième chant, on trouve le texte : "Celui qui me connaît, non-né, sans commencement, grand Seigneur du monde..."[20]. Dans cette œuvre, le maître Nārāyaṇa indique lui-même que sa souveraineté est limitée aux sept mondes à partir de la terre et ne s'étend pas à tous les principes et à tous les mondes.

— Mais alors pourquoi est-il dit dans le *Mahābhārata* : "Il n'y a pas de dieu au-delà de Keśava"[21]?

— Celui-ci a été décrit comme situé au-delà de l'octuple groupe de divinités qui commence avec les Piśāca, et a pour domaine la création matérielle se termine avec l'ancêtre Brahmā, mais il n'a jamais été décrit comme situé au-delà du grand Seigneur. Aussi, quelle contradiction y a-t-il ici? On a dit : "La création divine comporte huit formes, l'animale cinq, l'humaine une seule ; telle est en résumé la création matérielle".[22] Cela peut aussi se conclure à partir de textes tels que : "Brahmā et les brahmanes... etc.". On a dit : "Agni est le plus bas des dieux, Viṣṇu le plus haut". En ce monde même il est bien connu que Brahmā, Viṣṇu etc. sont (simplement) des maîtres (*svāmin*), comme l'indiquent les expressions : "le maître au disque", "le maître de Madhurā". Le seul Tout-Puissant (Śiva) est considéré comme le grand Seigneur (*Īśvara*) : en des lieux saints possédant un *liṅga* "apparu spontanément", comme Prayāga, Il est appelé "le Seigneur terrible" (Bhīmeśvara) ou "le Seigneur des créatures (Bhūteśvara) ; en des lieux où le *liṅga* a été installé (par quelque adorateur) Il est connu sous les noms de Brahmeśvara, Someśvara, Rāmeśvara, etc.[23]. Même si l'on interprète le terme *svāmin* comme indiquant la souveraineté, il s'agit d'une souveraineté s'exercant sur les divinités secondaires, parce que cette expression est usitée en référence au pouvoir de quelqu'un qui a acquis telle position. La qualité de Seigneur, faite de supériorité, est tout autre chose, elle est établie par l'exemple des monarques terribles. Il est dit dans le vénérable *Parākhya* : "Le Seigneur doit être connu à partir de la notion traditionnelle qu'on en a", c'est ainsi que le grand Seigneur est également établi par la tradition populaire. Et il n'est pas vrai que la tradition courante ne soit pas un moyen de connaissance droite. On a dit : "Le mot qui désigne une substance, celui qui désigne une espèce, une action ou encore une qualité commune, le mot qui possède un sens à la fois étymologique et conventionnel, sont (tous) établis par le seul usage traditionnel, ainsi (1) le soleil, (2) la vache, (3) le déplacement, (4) blanc, (5) *paṅkaja* ("né de la boue" et "lotus")"; désignant tel ou tel objet, le mot est déclaré tel (c'est-à-dire exprimant la nature même de l'objet)".

---

[20] *Bhagavadgītā*, X 3.

[21] Cf. éd. crit., vol. 4 (*Āraṇyakaparvan*), App. 13, śl. 17, p. 1058.

— Mais certains partisans de Jaimini n'ont-ils pas dit que la tradition courante n'était pas plus un moyen de connaissance droite que le simple témoignage : "un Yakṣa habite le banyan" ?

— Cela, non plus, ne vaut pas : on a dit que toute jonction d'une signification à un vocable repose sur l'usage traditionnel. Si (cet usage) ne pouvait faire autorité, le sens du Veda lui-même ne reposerait plus sur rien et tout serait sens dessus dessous. Ainsi le grand Seigneur est-Il établi à la fois par les Śāstra et par la tradition populaire. J'ai moi-même déclaré dans "*Le triomphe sur les hérétiques*" : "Quand la majesté de Śiva a été exprimée par la Révélation, la Tradition, les Purāṇa, par d'excellents ascètes et par d'autres encore, comment les hommes peuvent-ils encore être dans l'incertitude (à son sujet) ?".

---

[22] *Sāṃkhyakārikā*, 53 ; déjà cité (n. 15 du chap. IV).

[23] Voir "Les mille noms de Śiva" in *Śivapurāṇa* (*Koṭirudrasaṃhitā*, 35) et J. Gonda, op. cit., p. 207, n. 111.

CHAPITRE VI

DEFINITION DE L'AME LIEE

> Ā. 1. *Maintenant, les caractéristiques de l'âme, raison d'être du monde, sont indiquées sommairement, bien qu'elles aient déjà été pratiquement exposées lors de la description du Seigneur.*

V. On indique maintenant les caractéristiques de l'âme dont on avait déjà fait mention à la fin du chapitre précédent. On connaît ainsi les liaisons au niveau du chapitre et de la section. Quant aux liaisons au niveau du *sūtra* etc., il convient de les rechercher par la même méthode que précédemment. Explicitées à propos de chaque nouveau chapitre, elles entraîneraient de trop larges répétitions. L'âme est "la raison d'être" de l'univers, c'est à dire le motif de la création du monde. C'est en effet pour lui permettre d'accéder à l'expérience affective que sont produits les corps, les organes, les mondes.

Les caractéristiques de l'âme sont exposées en leur lieu propre, immédiatement après la description du Seigneur. Certes, l'essentiel a déjà été dit à leur sujet, elles ont été "pratiquement exposées" en appendice à la démonstration du Seigneur présentée dans le texte : "Cet Auteur du monde, établi de par Sa propre nature, doit nécessairement exister". On a alors déclaré : "La conscience, sous forme de connaissance et d'activité, est présente dans l'âme, partout et toujours, car, d'après les textes révélés, elle est universelle dans l'état de délivrance". Cependant, sa forme propre est présentée ici "sommairement", en résumé, assortie de considérations qui la justifient.

D. On indique que le terme "maintenant", dans le *sūtra*, exprime la proximité immédiate. La liaison au niveau du *sūtra* s'opère grâce au mot "âme" (qui apparaît au *sūtra* 10 du chapitre précédent). Au niveau de la catégorie, on traite ici de la catégorie de l'âme liée. Au niveau de la phrase explicative, la liaison s'opère avec des phrases telles que : "La conscience, sous forme de connaissance et d'activité, est présente dans l'âme, partout et toujours."

— Mais à quoi bon ce chapitre, si les caractéristiques de l'âme ont déjà été indiquées pour l'essentiel ?

Jusqu'à présent on s'est contenté de montrer le caractère conscient de l'âme. Ici, on argumente pour montrer qu'elle est distincte du corps.

> Ā. 2. *La terre et les autres effets ont pour Auteur le Seigneur.*
> *Mais ils ne lui sont d'aucune utilité. Ils n'existent pas non plus*
> *pour eux-mêmes, n'étant pas de nature pensante. Ils ne sont pas*
> *non plus inutiles, eu égard à l'importance de leur Auteur.*

V. On a montré précédemment que la terre etc. étaient des effets parce que ces choses comportaienta rrangement de parties etc. On a également établi, à l'aide des arguments énoncés plus haut, que leur Auteur est le Seigneur. Or, pour cet ensemble d'effets, il y a quatre possibilités ; 1) il sert au Seigneur ; 2) il sert à lui-même ; 3) il ne sert à rien ; 4) il sert à un autre (principe).

En tout cas, il ne sert pas au Seigneur. Aucune efficience n'est déployée par la terre etc. à l'égard du Seigneur, parce que Sa nature propre comporte la plénitude. Pas davantage des effets comme la terre etc. ne sont-ils produits avec eux-mêmes pour fin. En effet, à ce genre de choses non-pensantes aucune action n'incombe. C'est à un être pensant, aspirant à atteindre les quatre buts de l'homme, *dharma* etc., que des actions incombent, et non pas aux cruches etc. Ces effets ne sont pas non plus dépourvus d'utilité "eu égard à l'importance de leur Auteur". Même les effets produits par un agent ordinaire ne sont pas dépourvus d'utilité. A fortiori, ceux produits par des démiurges tels que Brahmā etc. qui sont mis en action par le suprême Seigneur. D'ailleurs, on a déjà indiqué quel était le motif (du Seigneur) lorsqu'Il créa l'univers.

D. On indique que l'existence de l'âme est établie par le moyen d'une inférence procédant par élimination.
— Mais les doctrines qui n'admettent pas l'âme n'ont-elles pas déjà été réfutées comme de simples négations de la délivrance suprême, et ce dans des textes comme : "Cela n'est pas (admissible) parce qu'il y a jouissance (des fruits) de l'action..." ?
— Certes, mais ici c'est sa distinction d'avec le corps qui est établie, et cela dans le but de réfuter les Cārvāka etc. ; il ne s'agit donc pas d'une répétition inutile.
"En tout cas il ne sert pas au Seigneur ..."
— Mais ceux qui pensent que le *brahman* crée le monde par jeu partent de l'axiome : "Il n'y a pas de plaisir pour celui qui est seul"[1] et, considérant que le Soi suprême en tant que suprême Seigneur est seul, admettent qu'il produit

---

[1] *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, I 4 3. Le thème évoqué ici est celui de la *līlā*, du jeu divin gratuit qui produit le monde. Sur sa signification propre, voir O. Lacombe, *L'absolu selon le Vedânta*, 2ème éd., Paris, 1966, p. 240-245.

pour se distraire des effets tels que la terre etc.!
— Non! On évoquera plus loin la pluralité des âmes que, d'ailleurs, on a déjà prouvée. De plus, dans l'hypothèse du jeu, les âmes individuelles ne sont pas davantage capables de s'opposer aux vues du tout-puissant *brahman* sur elles toutes que des bestiaux (*paśu*) à leur propriétaire. La délivrance devient ainsi impossible, puisque les moyens d'y parvenir comme : "Il faut connaître le Soi ...etc." seront inopérants. Dans l'hypothèse d'un *brahman* en lui-même diversifié, comme il ne peut pas plus se débarrasser de sa nature que le feu de sa chaleur, il n'y a plus de délivrance. Dans l'hypothèse, enfin, où le *brahman* serait inerte (*śānta*)[2], il s'en suivrait, comme on l'a dit, la ruine de la non-dualité et d'autres défauts encore. "Ces effets ne sont pas non plus...etc." : on a dit : "Même un sot n'agit pas sans avoir un motif". "On a déjà indiqué quel était le motif...etc." : (on l'a fait dans le texte :) "Celui-ci n'est qu'auspicieux pour le délivré".

> Ā. 3a. *Il reste que ces (effets) sont là en vue d'autre chose, à savoir du "connaissant du champ", différent des deux.*

V. "Cela", c'est-à-dire ces effets, la terre etc. Qu'est ce que cette "autre chose" ? On répond : il s'agit de l'âme, bien connue sous le nom de "connaissant du champ" ; elle est "autre", différente de l'agent et de l'effet.

On introduit maintenant une objection faite du point de vue fallacieux des Cārvāka, négateurs de l'âme.

> Ā. 3b. *La terre et les autres (effets) sont bien là en vue d'autre chose, mais cet "autre" est simplement le corps, car ces (éléments) sont là pour lui.*

V. Admettons que la terre etc., toutes choses dont la raison d'être est manifeste, soient là en vue d'autre chose ; mais cet "autre" est simplement le corps. La terre, l'eau, le feu et le vent sont les premiers éléments qui forment le corps et qui (ensuite) le servent. Il ne convient donc pas d'inférer que "l'autre" en vue duquel la terre et les autres (éléments) sont là est l'âme.

---

[2] Le "*brahman* diversifié" -*citrabrahman*- évoque sans doute une variété de Vedânta qui, sans nécessairement violer le principe de la non-dualité, penserait le *brahman* comme intrinsèquement créateur et solidaire de sa création (cf. le *bhedābheda*). Quant au *śāntabrahman*, il s'agit d'une qualification nettement dépréciative surtout utilisée dans le śivaïsme cachemirien pour désigner l'absence, dans le *brahman* conçu à la manière du Vedânta, de toute *śakti* intrinsèque (on dit qu'il est pure luminosité passive -*prakāśa*- mais sans prise de conscience active -*vimarśa*-). De toute manière, la réalité du monde est supposée ici déjà établie, d'où la tournure particulière prise par l'argumentation.

Et voici la réponse :

> Ā. 4a. *On démontre aisément que le corps lui-même, parce qu'il ne pense pas, est là en vue d'autre chose.*

V. Le corps lui-même, parce qu'il ne pense pas, est là en vue d'autrechose, au même titre que la terre etc. . Sa dépendance par rapport à autre chose en découle aisément. Et puisque le corps, au même titre que la terre etc., est là en vue d'autre chose, il est prouvé que l'âme est bien cet "autre".
— Mais il en irait ainsi (seulement) si la conscience existait en dehors du corps! La conscience est produite au début de la conception, lorsque se manifeste une certaine modification des quatre grands éléments, terre etc., qui devient la cause du souffle etc., exactement comme la puissance énivrante de l'alcool est produite lorsque des substances comme les ferments (*kiṇva*) subissent une certaine modification. Semblablement, on observe que la notion du "je" se rapporte simplement au corps, comme lorsqu'on dit : "je suis maigre, je suis gras". Et l'on observe pas d'âme distincte (du corps). Un jugement comme : "l'âme existe à l'intérieur du corps" est réfuté par la perception, au même titre qu'un jugement comme : "le cheval a des cornes". On prouve l'âme par une inférence du genre : "les sens etc. sont là en vue d'autre chose, parce qu'ils sont des assemblages, au même titre que les lits et autres ustensiles", ou bien en faisant valoir que des instruments sont là pour servir à un agent, mais ces raisonnements sont sans valeur pour les Cārvāka, ces négateurs de l'âme qui n'admettent pas l'inférence.

Pour eux, en effet, il n'y a pas d'autre moyen de connaissance droite que la perception. Et même si l'inférence était admise, il s'en suivrait que l'âme à inférer serait "autre", comme dans le cas de Devadatta etc. "Ce qui apparaît par soi-même est le Soi (l'âme) ; ce qu'il fait apparaître est autre", en fonction de cette distinction, ce qui apparaît avec une nature autre que le Soi est mélangé à lui et il s'en suit une régression infinie. On a dit :

"Si le Soi était connaissable, le sujet qui le connaîtrait serait autre que lui ; autre serait alors le Soi, autre le sujet connu".

De même :

"Seule la connaissance éclaire ; ce qui est autre qu'elle est éclairé. Si elle était éclairée, (la conscience) deviendrait un objet et comment pourrait-elle alors exister sans un sujet ?"

L'inférence ne permet donc pas de conclure à une âme distincte du corps. Ce qui existe réellement, c'est simplement le corps qualifié par la conscience. — A cette objection on répond :

> Ā. 4b-5. *Si (vous dites que le corps est) conscient, (nous répondons) "non", jamais, parce qu'il est un objet de jouissance et parce qu'il est soumis à des transformations. Tout ce qui est objet de jouissance, (et en même temps) soumis à des transformations, apparaît comme privé de conscience, ainsi les cruches etc. Ou bien, (si vous invoquez le principe) : "parce que telle chose existe lorsque telle autre existe", nous disons "non", car, dans le cadavre, la conscience n'existe pas, alors même que (les éléments matériels du corps) existent.*

V. Vous estimez qu'il n'existe que le corps seul, essentiellement conscient. Si une chose croît ou décroît selon que telle autre chose croît ou décroît, la première appartient à l'essence de la seconde. C'est ainsi que la chaleur accompagne le feu dans la croissance et la décroissance. La conscience, qui se conforme aux croissances et décroissances du corps produites par la jeunesse et la vieillesse ou bien par la nourriture et par le jeûne, appartiendrait ainsi à l'essence du corps. Le corps serait donc à lui seul la conscience. Telle était la thèse préliminaire dont voici maintenant la réfutation.

Le corps n'est jamais conscient "parce qu'il est un objet de jouissance et parce qu'il est soumis à des transformations". Toutes les choses sujettes à se transformer, à évoluer, et qui sont (en même temps) des objets de jouissance, apparaissent comme inconscientes, ainsi les cruches etc. Le corps est lui-même dans ce cas ; donc il n'est pas conscient.

— Mais le cas des femmes etc., qui sont des objets de jouissance, ruine l'universalité de cette règle : bien qu'elles soient objet de jouissance elles ne sont pas privées de conscience!

— Non, (la règle) n'est pas privée d'universalité, car c'est seulement leur corps qui est objet de jouissance.

— S'il en est ainsi, comment se fait-il qu'un corps privé de vie ne soit pas objet de jouissance ?

— Il l'est bel et bien : les animaux charognards sont accoutumés à se repaître de corps dans cet état! Et si, (une fois morte), la bien-aimée n'est plus objet de jouissance, c'est que, soumise à des transformations, elle est tombée dans un état différent de celui d'amante et est devenue un objet de dégoût. On a dit à ce propos :

"Où est son visage[3] ? où est le miel de ses lèvres ? Où sont les œillades lancées par ses longs yeux ?"

On sait qu'il en va de même pour les éléphants, les chevaux etc. Le corps, parce qu'il est un objet de jouissance et parce qu'il est soumis à des transformations, est inconscient. Aussi est-il là en vue d'autre chose.

L'adversaire introduit alors une nouvelle objection : ce qui existe lorsqu'une autre chose existe et n'existe pas lorsque cette autre chose n'existe pas, en est un effet ; ainsi le gel est-il (un effet) de l'hiver. Vous raisonnez ainsi : "la conscience est produite par une certaine transformation des grands éléments, étant présente lorsque se produit une telle transformation qui, sous forme de sperme et de sang, produit les premiers constituants du corps, et absente lorsque cette (transformation) fait défaut". Mais cela n'est pas admissible, "car la conscience n'existe pas dans le cadavre, alors même que (les éléments matériels du corps) existent."

Il convient certes de reconnaître la règle selon laquelle une chose est l'effet d'une autre si elle existe seulement lorsque cette autre chose existe. Une chose qui existe en l'absence même d'une autre ne peut être l'effet de cette autre. La fumée, qui existe seulement lorsque le feu existe, est un effet du feu. Pareillement, si la conscience existait lorsqu'existent les éléments qui forment les premiers constituants du corps et n'existait pas lorsqu'ils n'existent pas, il faudrait admettre qu'elle est invariablement liée au corps. Mais la règle : "telle chose existe lorsque telle autre existe" ne peut servir ici à prouver que la conscience ne se distingue pas du corps. On observe en effet qu'elle peut être absente alors même que le corps existe, ainsi chez le foetus et plus tard (à la mort).

— Mais, chez le cadavre, les éléments constitutifs du corps n'existent plus, car l'énergie faite de chaleur et le souffle fait de vent l'ont quitté. Et c'est pourquoi la conscience aussi y fait défaut. Ainsi cet exemple ne peut-il servir à priver d'universalité la règle : "telle chose existe lorsque telle autre existe"!

— Il n'en va pas ainsi! On observe en effet que chez certains défunts la chaleur et la souplesse des articulations subsistent pendant un certain temps. Ainsi, chez ceux-là, les éléments constitutifs du corps subsistent comme pendant la vie et pourtant la conscience est absente. De même, chez le foetus, il se produit parfois un départ de la conscience, alors même que toutes les conditions (physiologiques) de sa présence sont réunies. La règle : "telle chose existe lorsque telle autre existe" ne s'applique donc pas universellement.

D. A partir de "Mais il en irait ainsi..." on bâtit une introduction destinée à

---

[3] Leçon de (C) : *kva.*

commenter la portion de *sūtra* : "Si (vous dites que le corps est) conscient ... etc." consacrée à l'exposé d'une objection. "Au début de la conception...", c'est à dire dans le corps à l'état de foetus, fait de sperme et de sang. Le terme "etc." fait référence aux êtres nés de la vapeur d'eau etc. Par les mots : "je suis maigre...etc." on indique que la perception serait contredite si l'âme était posée comme distincte du corps.
— Pourtant, le sentiment : "je suis un être qui possède un corps" est chose courante!
— Certes, mais il est quelque chose de figuré, non de fondamental, comme lorsqu'on parle de "la tête de Rāhu". A partir de : "On prouve l'âme..." on met en doute la capacité de l'inférence à établir que l'âme est distincte du corps. "En faisant valoir que des instruments ... etc." : l'œil et les autres (organes sensoriels), étant des instruments au même titre que les épées etc., ont pour nature d'être utilisés par un agent. A cela l'adversaire répond : "ces raisonnements sont sans valeur" : on observe que des assemblages comme les lits etc. etc. sont là en vue du corps qui est lui-même un assemblage ; donc les organes des sens, eux aussi, doivent être là en vue du corps. Quant au corps, en réalité, il n'est pas là en vue d'autre chose.

On explique cela à partir de : "Vous estimez...". A partir de : "Le corps n'est jamais conscient" on explique la (partie du) *sūtra* qui répond à cette objection. Celle-ci consistait à soutenir que le corps apparaît comme constituant la notion du "je". Or cela n'est pas, parce que (l'âme) est établie à partir de sa propre perception comme distincte du corps. Elle a la forme d'un sujet constructeur de relations (*anusaṃdhātṛ*) dont l'existence est établie par une autoperception distincte des sensations corporelles internes, douleur lancinante etc., ou externes, impressions de doux, de rugueux etc. Donc, (le Soi étant directement perçu), la conséquence fâcheuse d'un Soi qui serait là en vue d'autre chose, conséquence qui découlait (tout à l'heure) de son caractère inférable, peut être écartée. De plus, si le corps était l'âme, en voyant le corps d'autrui on percevrait aussi sa pensée avec ses passions, ses haines etc. Or, en fait, on ne voit que le corps d'autrui et l'on en conclut que l'Esprit (*pumān*) est distinct du corps. On montrera d'ailleurs plus loin que le Cārvāka lui-même ne peut éviter d'avoir recours à l'inférence. C'est pourquoi on se sert ici même de l'inférence pour prouver que le corps ne pense pas. "Parce qu'il est objet de jouissance" : il il est perceptible par les sens externes, comme les cruches etc. Quant à l'argument : "la conscience est engendrée par une certaine transformation des éléments, comme la puissance énivrante de l'alcool", on remarque que cette thèse préliminaire se fonde sur le principe : "telle chose existe lorsque telle autre existe" et on commente alors la portion de *sūtra* qui répond à cette objection.

V. "Ne peut-on pas dire cependant que, pendant la vie, la conscience est produite par une certaine transformation (des éléments) et que, chez le cadavre, elle fait défaut parce que cette transformation n'a plus lieu ?" C'est ainsi qu'on introduit une nouvelle objection, toujours en se plaçant sur le terrain de la doctrine Cārvāka.

> Ā. 6a. *Si* (*la conscience*) *provenait d'une certaine transformation* (*des éléments*) *il n'y aurait pas alors de souvenir.*

V. La conscience existe dans la condition d'être vivant dont les caractéristiques sont produites par l'évolution des éléments qui composent le corps, et cela en fonction de différences liées à l'adolescence, à la jeunesse etc., avec leurs particularités respectives. Les expériences conscientes qui éclairent une multitude d'objets, cruches, étoffes, chariots etc. sont successives, en ce sens qu'une expérience ultérieure surgit de la disparition d'une expérience antérieure. Elles sont ainsi produites par une certaine transformation. Elles ne sont pas "autres" : la conscience n'est pas distincte du corps. Telle est l'objection.

Voici maintenant la réponse : "Il n'y aurait pas alors de souvenir". Si l'on admet que la conscience particulière qui accompagne chaque objet est produite par une certaine transformation, le souvenir n'est plus possible, parce que les divers moments successifs d'un processus de transformation sont distincts. Et l'on ne peut pas se souvenir de ce que l'on n'a pas éprouvé ou de ce qui a été éprouvé par un autre. Caitra, en effet, ne peut pas se souvenir des expériences qu'il n'a pas faites ou de celles qui ont été faites par Devadatta.

D. On explique la formule : "il n'y aurait pas alors de souvenir". Voici ce que le commentaire veut dire : cette expérience consciente dont on a parlé, qui est successive, revêt la forme d'une cruche, d'une étoffe, d'un chariot, et non celle du Soi. Elle a, au contraire, la forme d'une opération mentale de détermination (des objets). Mais ce qui relie les expériences conscientes a la forme d'un agent, est établi par sa propre expérience et est appelé "Soi". Quant à l'argument : "ce qui croît avec le corps en a la nature", il a été également réfuté. En effet, cette forme n'appartient qu'aux connaissances mentales. Et la règle manque d'universalité, car on observe une petite pensée dans de grands corps et une grande pensée dans de petits corps.[4]

---

[4] On veut sans doute exprimer par là le fait d'expérience selon lequel l'intelligence des animaux n'est pas en rapport direct avec leur taille : une souris, par exemple, peut être plus "intelligente" qu'un crocodile....

V. "Eh bien, qu'il n'y ait pas de souvenir! Que perdons nous à cela ?" Cette position — remarque-t-on— est également insoutenable.

> Ā. 6b. *Il n'en va pas non plus ainsi, parce que cela est très bien connu. Le sujet qui se souvient est donc distinct du corps.*

V. Il est tout d'abord impossible de nier la mémoire, chose bien connue de tous. La mémoire est donc justifiée (par l'expérience commune). Le corps peut bien se transformer sans cesse, il existe un sujet dont la nature est une, qui fait telle ou telle expérience en présence de tel ou tel objet. C'est lui qui assure la continuité (de l'expérience). Donc, pour cette raison qu'on ne saurait rendre compte autrement du fait de la mémoire, le sujet qui se souvient est distinct du corps.

Et c'est en vain que celui qui n'admet pas les inférences d'autrui invoquerait ici des raisons. C'est que l'inférence s'attache nécessairement aux déclarations du Cārvāka, à son corps défendant, comme le malheur (s'attache) à celui qui est déjà plongé dans le malheur. Ainsi, pour qui n'admet pas d'autre moyen de connaissance droite que la perception, ni de réalité distincte des quatre éléments, il n'est pas possible d'accéder à une connaissance perceptive de l'univers, avec les diverses qualités du visible, ainsi de l'élément terre avec la glaise, les pierres et toutes les choses immobiles, ainsi de l'élément aquatique avec les étangs, les rivières, les océans etc. (La perception), en effet, ayant pour cause des réalités individuelles déterminées, est incapable de prendre une vue synthétique de l'ensemble des réalités situées à l'intérieur de l'univers. Une telle vue synthétique, en revanche, résulte d'inférences telles que : "là où se rencontre la dureté, c'est la terre, comme dans le cas des plateaux, rocs, montagnes etc. ; là où l'élément terre est absent, comme dans le cas du vent etc., la dureté est aussi absente" ou : "tout ce qui est liquide est (en dernière analyse) de l'eau, car l'huile, le beurre fondu, le lait etc. ont la nature de l'eau". De plus, comme il n'est pas immédiatement certain que les qualités de dureté etc. manifestées dans le corps sont celles mêmes de la terre etc., on ne peut conclure, sans l'aide d'une inférence, que les quatre grands éléments, terre etc., constituent le corps.

De plus, lorsqu'ils disent : "seule la perception est moyen de connaissance droite ; l'inférence ne l'est pas", leur détermination de ce qui est et de ce qui n'est pas moyen de connaissance droite ne tire pas sa certitude de la perception. Comme l'a dit Dharmakīrti : "Comme ce qui est moyen de connaissance droite et ce qui ne l'est pas sont dans une même situation, isolés d'autre chose, un autre moyen de connaissance droite existe réellement". Il n'est donc pas illégitime d'utiliser l'inférence en s'adressant à autrui[5]. C'est en vue de convaincre qu'on a utilisé ici, au début de ce chapitre une inférence procédant par élimination. En revanche, le Soi qui se perçoit lui-même est manifeste et ainsi, pour l'établir, on n'a pas besoin d'un autre moyen de connaissance droite. On a dit :

"C'est dans l'expérience interne immédiate (*anubhūti*) que culminent tous les moyens de connaissance droite ; la connaissance obtenue directement par cette voie, comment pourrait-elle encore avoir besoin d'autres moyens de connaissance droite ?

Cela étant acquis, on peut encore interpréter comme une objection de l'adversaire, à condition de ne pas le couper, le demi-*śloka* (6a) : "A cause d'une certaine transformation (des éléments), il n'y aura pas alors de souvenir". "Alors" signifie cette fois : "dans la condition de cadavre". En dépit de la persistance d'une certaine forme très subtile de conscience, il n'y aurait pas alors de mémoire, "à cause d'une certaine transformation (des éléments)". La conclusion définitive viendrait seulement ensuite : "Pas même dans ce cas, parce que cela est très bien connu". L'expérience commune n'atteste nulle part que subsiste dans le cadavre une forme subtile de conscience mais pas de mémoire. Au contraire, chacun sait qu'un corps privé de vie ne possède aucune espèce de conscience, exactement comme les bâtons, les mottes de terre etc. Le sujet qui se souvient est donc bien distinct du corps ; ainsi, même en expliquant (le *sūtra*) de cette manière, notre position demeure exempte de défaut.

D. On commence par expliquer (le *sūtra*) : "Il n'en va pas non plus ainsi ... etc." . La raison invoquée (par l'adversaire), à savoir : "parce que telle chose est présente lorsque telle autre est présente" n'est pas acceptable. Un facteur (A) peut bien être établi comme absent en un lieu (B), on peut cependant admettre la possibilité de sa présence en ce lieu en tant qu'effet d'un certain objet réel (C) qui, lui, est effectivement absent, et cela même en l'absence de toute ressemblance (entre A et C). Ainsi en va-t-il du feu (solaire) rendu présent par le cristal *sūryakānta*. Mais il n'en va plus ainsi lorsqu'un effet (déterminé) est déjà considéré comme présent. Dans ce cas, une cruche (A) par exemple, (dont on a déjà admis la présence possible), est simplement révélée par la présence de la lumière (C). Ainsi donc, considérant que la présence du Soi est possible ici, en tant qu'il se retrouve à travers divers effets, on l'établit, par sa propre perception, comme distinct du corps qui est un (simple) objet de perception.[6]

---

[5] En lisant, avec (C), *na paraṃ praty asiddhatvam anumānasya*. La leçon de (D) : *na paraṃ pratyakṣasiddhatvam* ... est moins satisfaisante.

[6] Interprétation conjecturale, le passage étant corrompu.

— Mais d'où tire-t-on que son existence précède la conjonction du sperme et du sang? Le doute est de mise à ce sujet!
— Non, car l'inférence selon laquelle le fait de la mémoire ne saurait être justifié autrement rend son existence certaine. L'existence d'un sujet percevant avant même la conjonction du sperme et du sang est établie, parce que, au moment de l'expérience, les actions accomplies par les êtres vivants, et qui commencent par des mouvements de contraction ou d'extension aux points d'articulation vocale, présupposent un souvenir de l'utile et du nuisible. Or ce comportement s'observe chez les petits enfants eux-mêmes et nous amène ainsi à (reconnaître comme) sa cause le souvenir des perceptions antérieures. Autrement, en l'absence de cause, même les contractions etc. n'apparaîtraient pas chez les enfants. Il n'est pas davantage possible que cela se fasse, comme dans l'éternuement ou le bâillement, par la force d'une réalité (extérieure), sans que la causalité de la mémoire soit requise. On observe en effet que ces mouvements sont précédés par un effort. On a dit : "Comment pourrait-on inspirer et expirer sans effort ?" Et il n'y a pas d'effort qui ne soit précédé d'un certain acte de compréhension. Les petits enfants eux-mêmes, voire les nouveaux-nés, lorsqu'ils apaisent[7] leur faim, inférée (par les autres) à partir des larmes abondantes qu'ils versent de temps en temps, produisent un certain effort consistant d'abord à bloquer la respiration puis à sucer tout en se retenant d'expectorer ; ils parviennent ainsi à se rassasier. Ainsi, leur manière d'avaler nous montre comment l'effort est précédé par une compréhension du souvenir de l'utile et du nuisible. Après cela, on se demande quel rôle pourrait encore jouer ici une force extérieure. Quant aux actions mêmes de bâiller ou d'éternuer, elles doivent bien leur origine, comme la pousse des ongles et des cheveux, à l'influence d'une réalité extérieure, puisqu'on n'observe pas qu'elles procèdent d'une compréhension de l'utile et du nuisible. Mais il n'en va pas ainsi pour les mouvements (volontaires) tels que les contractions etc. Considérons donc comme établie l'existence d'un sujet connaissant avant la naissance, puisqu'autrement ces gestes ne seraient pas possibles.

On a dit : "Les premiers mouvements des organes (vocaux), la (première) exhalaison, le (premier) choc sur les points d'articulation n'auraient pas lieu sans une sensation antérieure".[8]

On réfute maintenant l'objection de principe liée au refus de l'inférence : "C'est en vain que ... etc." On remarque que la Tradition, comme moyen de connaissance droite, ne peut pas davantage être écartée par eux : "De plus ... etc.". "C'est en vue de la faire connaître ...", d'en faire connaître l'autorité (comme moyen de connaissance droite). Ceux qui prétendent réduire la pensée aux sens ont dit : "Même si le corps n'est qu'un objet de l'expérience sensible, les sens, qui en sont différents, ont la nature du sujet connaissant et le Soi ne se distingue pas d'eux". Il faut savoir que cela aussi est réfuté par l'inférence. L'existence des organes sensoriels tels que l'œil etc. est établie, puisqu'autrement on ne verrait pas les formes colorées etc. Mais il ne convient pas d'en faire des êtres pensants. Ils ne peuvent pas penser, puisqu'il est établi qu'ils sont de (simples) instruments, comme les miroirs. Les bouddhistes eux-mêmes ont dit :

---

[7] En corrigeant (*dīpikā*, p. 190, l. 12) *upagamana* en *apagamana*.

[8] *Vākyapadīya*, I 122, avec une modification importante : *vinā pūrvavedanām* au lieu de *vinā śabdabhāvanām*, "sans l'impulsion (déjà là) de la parole".

"Ces gens connaissent le Soi comme distinct des sens etc., parce qu'il désire le supérieur et l'inférieur, alors que les idées de destruction et de production (s'appliquent aux sens)."[9]

Ainsi, quand vous dites que les autres choses (le corps et les sens) constituent le Soi, il n'y a là qu'une querelle sur des mots. Dans votre doctrine le groupe des sens est de nature matérielle, alors que, selon nous, il est fait des trois *guṇa*; (de toute manière) il requiert, tel un lit, un utilisateur autre que lui-même On a déjà écarté l'idée que les sens puissent servir au corps qui est lui-même un objet d'expérience. "En revanche ... etc." : on écarte ici l'idée selon laquelle le Soi serait établi grâce à l'inférence. On résume ce qui a été acquis : "Cela étant acquis ... etc.". On indique enfin une autre interprétation possible : "On peut encore ... etc.".

V. Après avoir ainsi établi la catégorie de l'âme liée on en indique les particularités :

> Ā. 7. *L'âme n'est pas non-pervasive, ni confinée dans l'instant,*
> *ni unique, ni inconsciente, ni inactive, ni jointe à une pensée distincte d'elle-même. C'est que, d'après la Révélation, elle (obtient) la nature de Śiva, lorsque sont détruits les liens.*

V. L'âme n'est ni non-pervasive ni confinée dans l'instant, parce qu'elle n'est pas limitée par le lieu et le moment. On a dit :

"On considère comme pervasive et éternelle toute chose dont la nature n'est pas limitée par le lieu et le moment, aussi l'âme est-elle éternelle et pervasive".

Et elle n'est pas unique. Ainsi les partisans du *brahman* qui considèrent "un unique régisseur, âme intérieure à tout être" ne peuvent nier ce fait d'expérience qu'est la répartition individuelle de la naissance, de la mort, des organes etc. où l'on décèle la pluralité des esprits. Elle n'est pas non plus inconsciente, comme le croient les partisans du Nyāya et ceux du Vaiśeṣika. Pas davantage n'est-elle inactive, comme le croient les partisans du Sāṃkhya. Et elle n'est pas non plus, comme le croient certains, jointe à une conscience adventice. Pourquoi? "C'est que, d'après la Révélation, elle (obtient) la nature de Śiva, lorsque sont détruits les liens". Lorsque disparaissent les liens, nescience etc., lorsque se perd leur pouvoir d'obstruction, la Révélation nous enseigne que l'âme voit alors se manifester sa nature de Śiva. C'est ainsi qu'on a déclaré :

---

[9] *Pramāṇavārttika*, I 249b-250a, éd. cit., p. 85.

"La connaissance procède de Śiva et tend à écarter les liens faits de *karman*, de *māyā* et d'individuation, de telle sorte que se manifeste sa nature de Śiva".

Et cette nature de Śiva est privée de qualités (négatives) telles que le caractère non-pervasif etc. et elle n'est pas non plus privée de connaissance ou d'activité. Au contraire,[10] des textes tels que : "Eternelle parce que non délimitée par le temps, non-localisée de par son immensité" établissent qu'elle possède les qualités opposées. Il ne faut pas penser non plus que cette omniscience et cette activité universelle, sous prétexte qu'elles ne surgissent que dans la délivrance, sont absentes (de l'âme) dans la condition transmigrante. On établira en effet, par la suite, l'impossibilité qu'il y a à produire quelque chose qui n'existe pas déjà.

D. Ces propriétés de l'âme, comme le caractère pervasif etc., ont été établies chemin faisant dans le chapitre consacré à la réfutation des autres doctrines de salut. On ne les expose donc pas ici en détail.

— Mais une partie des partisans du Nyāya estiment que l'âme est inconsciente mais éclairée par la connaissance des objets extérieurs!

— Non, on a dit qu'elle apparaissait constamment comme un non-objet. De plus, dans le cas d'un Soi inconscient, l'éclairement des objets extérieurs ne serait pas non plus possible. Un tel Soi, en effet, serait connu par la lumière (de l'inférence),[11] comme l'est le Soi d'autrui. Ce qui éclaire un objet n'a pas lui-même la nature de l'objet mais bien celle du Soi : s'il ne se distinguait pas de l'objet, toutes choses seraient "à éclairer". Et si le Soi n'éclaire pas, rien n'est éclairé et l'univers n'est plus que nuit. On a dit : "L'expérience de l'objet n'est pas justifiable pour celui qui n'accepte pas le caractère auto-éclairé de la connaissance". Le Soi est ainsi établi comme une réalité permanente. Certains, dans le sillage des partisans du Vaiśeṣika, ont déclaré : "Puisqu'il n'y a pas de conscience lorsqu'il n'y a pas de corps, la conscience n'appartient pas à la nature de l'âme". A ceux-là on répond : "Et elle n'est pas non plus inconsciente ...". Eux-mêmes sont contraints d'admettre que la connaissance, comme les fruits du *karman*, existe (dans l'âme) sous forme potentielle. En établissant la doctrine de la préexistence des effets dans leurs causes, on réfutera celle de la production à partir du non-être.

---

[10] En lisant, avec (C), *pratyuta*. (D) a *prāgukta*, "(les qualités opposées) mentionnées plus haut".

[11] En corrigeant (p. 193, l. 6) *tatprakāśād* en *tatprakāśyatvād*.

— Mais vous admettez vous-mêmes que les fruits du *karman* sont présents simplement dans la *buddhi*!

— C'est vrai, mais il n'y a pas là de contradiction, car cela n'était présenté qu'à titre d'exemple (d'une réalité) à l'état potentiel. On a ainsi réfuté la doctrine du caractère adventice (de la conscience).

CHAPITRE VII

DEFINITION DU LIEN

V. On va consacrer une série de trois chapitres à caractériser la catégorie du lien mentionnée dans le chapitre précédent. Cette catégorie est (la seule) qui reste à traiter parmi la triade âme liée-lien-Seigneur à laquelle le *sūtra* fondamental se référait en ces termes : "Śiva ... enlève à l'âme — devenue auparavant étrangère à Lui — son réseau de liens". Ici les liaisons sont parfaitement claires, tant au niveau du *sūtra* qu'à ceux de la section, du chapitre ou de la catégorie. Quant à celle au niveau de la phrase explicative, on doit admettre qu'elle s'opère avec des phrases telles que : "La couverture", la force du Seigneur, le *karman*, l'effet de la *māyā* forment le quadruple réseau de liens. En bref, leurs fonctions ont été mentionnées à l'aide de ces noms mêmes."

> Ā. 1. *On décrit maintenant brièvement les liens, nescience etc., à la disparition desquels les âmes accèdent au gouvernement de l'univers.*

V. "Maintenant", c'est-à-dire à présent, on décrit "brièvement", succinctement, les liens. Ces entraves de l'âme, *karman*, *māyā*, puissance d'obstruction, tirent leur origine de la "nescience", c'est-à-dire de l'ignorance ou de la souillure. A leur disparition les "âmes", c'est-à-dire les Soi, sont délivrées de leur servitude et deviennent maîtres de l'univers. Leur liberté leur ayant été révélée, les âmes délivrées, à l'instar de Śiva, ne dépendent plus d'un autre être. Toutefois, celles à qui échoient les fonctions de Vidyeśvara etc. s'acquittent d'une quintuple opération.
— Mais comment peut-on, antérieurement à la délivrance, s'assurer de la condition asservie de l'âme ?
— Parce qu'elle est alors empêchée de connaître et d'accomplir toutes choses.

D. On relie au contexte le développement commençant par : "On décrit maintenant ...". La liaison au niveau du *sūtra* s'opère avec l'expression : "son réseau de liens". Au niveau de la section, elle s'opère avec la section de la doctrine. Au niveau du chapitre, elle se fait avec les mots : "lorsque sont détruits les liens" (à la fin du chapitre précédent). Au niveau de la catégorie, elle se fait avec la catégorie du lien. Quant à celle au niveau de la phrase explicative, elle a été indiquée (dans le commentaire même).

Ici, dans le *sūtra* commençant par "On décrit maintenant ...", on se propose d'examiner tout d'abord la forme propre des quatre espèces de liens, "nescience" etc. ; on désigne par ce terme la souillure qui depuis toujours recouvre les âmes. On explique ensuite quelle signification le terme "maître" revêt ici : "Leur liberté ... etc.". Dans l'expression : "les fonctions de Vidyeśvara etc." le terme "etc." implique qu'on se réfère également aux Mantra.

— (Mais) le Soi ne devient pas souillé, parce qu'il est (essentiellement) pur. Et il ne faudrait pas croire qu'il s'agit ici d'une raison non fondée, d'une simple pétition de principe. En effet, si l'esprit est affecté de la souillure de par sa nature même, la souillure ne pourra jamais être écartée de lui. Elle appartiendra à sa nature même, comme l'éternité ou le caractère pervasif, et cela aura pour conséquence l'impossibilité de la délivrance. Le Soi doit donc être considéré comme libre de souillure, car autrement la délivrance serait impossible.

— A cela le commentaire répond : "Parce qu'elle est alors empêchée ... etc.". Le sens est que le Soi est lié par un certain lien sans commencement. Il n'est pas libre, au même titre qu'un animal entravé, bélier etc., et son lien est la souillure. C'est ainsi qu'on établit (l'existence) de la souillure.

V. Autrement, en effet ...

> Ā. 2. *Si le lien est absent, il faut demander à quoi tient alors la dépendance d'un principe externe. Si (cette dépendance) est naturelle, le terme de délivrance ne s'appliquera plus aux délivrés.*

V. L'esprit, s'il est exempt de liens, n'est pas entravé. S'il n'est pas entravé, à quoi tient sa dépendance d'un principe externe, en vertu de laquelle lui échoit ce qui lui déplaît et est détruit ce qui lui plaît ? Ou bien vous estimez que sa dépendance, loin d'être produite par les liens, lui est constitutive. Mais alors le terme de délivrance cessera de s'appliquer aux âmes délivrées. Dans l'expérience commune, en effet, le terme de délivrance désigne la disparition des liens.

D. Par les mots : "Autrement, en effet" le commentaire indique que si la dépendance (de l'âme) envers un principe externe n'existait pas, la conséquence en serait l'indistinction de la servitude et de la délivrance.

— Mais si la souillure de l'âme lui est constitutive, il en résultera l'impossibilité de la délivrance!

— Non, répond le commentaire, on doit admettre que le Soi est affecté de la souillure, parce qu'il dépend d'un principe extérieur. De fait, après avoir formulé l'objection à partir de : "Ou bien vous estimez ...", on réfute la théorie du caractère constitutif (de la souillure).

— Mais, même si l'Esprit est exempt de souillure, la Passion (*rāga*),[1] faite de *rajas* et de *tamas* et relevant de la Nature, peut venir s'y refléter, comme la couleur rouge (*rāga*) dans un cristal. De la sorte, servitude et délivrance ne se confondront pas.

— A cela on répond : ce (lien) qui affecte l'âme transmigrante et que vous considérez comme produit par la passion est produit simplement par la souillure; il n'est pas sans cause. S'il l'était, cette passion ne se rencontrerait pas seulement dans la condition transmigrante mais aussi bien dans la délivrance, les deux états étant alors indistincts.

— Mais la Nature produit la passion seulement chez tel Esprit par rapport auquel son activité n'a pas encore cessé. Elle ne la produit pas chez tel autre par rapport auquel son activité a cessé. Il y a donc bien une différence (entre les deux états). Aussi, qu'a-t-on à faire de cette "souillure" que rien ne justifie ?

— Non! Si l'on n'admet pas la souillure, l'Esprit, essentiellement pur, ne pourra pas s'attacher à des jouissances impures, basses en ce qu'elles relèvent de la Nature, de même que le brahmane (n'entre pas en contact) avec des objets impurs. On a dit : "Si l'Esprit n'est affecté d'aucune impureté, comment peut-il s'attacher aux jouissances ?"[2]. Or, cet attachement est un fait d'expérience. On en conclut qu'il n'est pas constitutivement préservé de la souillure mais au contraire affecté par elle.

— Mais cet attachement dépend de la catégorie de la Passion!

— Non! Cette dernière n'est pas elle-même sans cause, car, si elle l'était, on retrouverait la conséquence de l'impossibilité de la délivrance, par indistinction des deux états. On ne peut davantage soutenir que la dépendance envers un principe extérieur est produite par le *karman*. Vous considérez en effet le *karman* comme une qualité de l'organe mental (*buddhi*) et non pas, à la manière des partisans du Nyāya etc., comme une qualité du Soi. Donc, (selon vous) cette (dépendance) ne caractérisera le Soi que dans les cas où l'organe mental sera présent.

---

[1] Cette objection est faite du point de vue du Yoga de Patañjali pour qui *rāga* est une des cinq "afflictions" (*kleśa*) qui déterminent la douleur et la transmigration. Dans le système *śaiva* on ne nie pas l'existence de *rāga* mais on en fait un simple dérivé de *māyā* (dans la série des cinq "cuirasses" qui commence par *kalā* ; cf. *infra*, p. 224 sq.), laquelle n'est elle-même opérante que dans la mesure où la souillure originelle n'a pas été écartée de l'âme.

[2] *Svāyambhuvāgama*, XXXIII 4.

Elle ne le caractérisera pas dans les états d'isolement résultant de la dissolution cosmique où l'organe mental est (provisoirement) absent. Vous-mêmes avez déclaré : "De la Nature procède le *mahat*, de celui-ci l'ego ..."[3]. Dans une telle situation, donc, le *karman* qui sert à distinguer servitude et délivrance sera absent et l'on retrouvera la conséquence malheureuse précédente. Il est dit également dans le *Parākhya* : "Sur la (voie) pure, cela ne joue pas le rôle de principe troublant".

Mais ceux qui identifient la souillure à la *māyā* déclarent : "Posons que la *māyā* est à elle seule la souillure, car elle provoque l'égarement!". Et ceux qui l'identifient à la Nature déclarent : "Le Prédonné (*pradhāna*) et lui seul, joint à la quintuple aberration, ténèbres, égarement etc., est la souillure ; qu'a-t-on besoin d'autre chose!".

A cela nous répondons : la *māyā* sera la souillure ou bien par sa forme propre ou bien par ses effets. Or, elle ne peut l'être par ses effets. Ceux-ci, *kalā* etc., ne sont établis qu'à partir de leurs propres effets, si bien qu'on ne dispose pas de moyens de connaissance droite pour en faire la cause d'effets d'autre nature, et cela reviendrait à forger de toutes pièces une multitude de de nouveaux principes. De plus, comme ces (effets de la *māyā*) n'existent que pendant la phase de création, on retrouve, pour les états d'isolement de l'Esprit lors de la dissolution cosmique, la même conséquence fâcheuse dont il a déjà été question. Si la *māyā* constitue la souillure par sa forme propre, comme elle ne diffère pas (d'une âme à l'autre), la délivrance d'un seul sera la délivrance de tous. Et si elle était différente selon les Esprits, étant multiple et non-pensante, elle serait un effet, au même titre que l'organe mental. Il faudrait alors introduire une nouvelle *māyā*. Si cette dernière était (à son tour) identique à la souillure on retrouverait encore la même conséquence fâcheuse et ainsi de suite à l'infini. Et l'on ne peut pas dire non plus que cette *māyā* assumera, comme le fait la souillure, des puissances différentes selon les individus, car une puissance ne saurait appartenir à une autre puissance. Nous dirons que la cause est l'état potentiel et l'effet l'actualité.

— Mais comment avez-vous pu parler d'une puissance de la *māyā*, lorsque vous avez déclaré : "rendant aptes à la manifestation Ses puissances de *māyā*" ?

— A cet endroit nous avons dit que les effets reposent dans leur cause sous forme potentielle mais nous n'avons pas parlé de puissances appartenant à la cause et qui produiraient les effets. Nous exposerons aussi la doctrine de la réalité des effets (dans leur cause). Ou bien les puissances de la souillure sont différentes de celles qui produisent le monde et, si la souillure est ainsi établie comme différente, toute cette querelle ne porte plus que sur des mots. Dans le cas où la Nature (est présentée) comme identique à la souillure on raisonnera de la même façon. La souillure est ainsi établie comme distincte (de la *māyā* et de la Nature). Celle-ci, dans les âmes, est sans commencement, comme la couleur sombre du cuivre.[4] Ainsi donc, même si elle est d'une autre nature, la souillure fait partie de la condition d'âme liée. Sans elle, en effet, cette condition ne saurait exister.

---

[3] *Sāṃkhyakārikā*, 22.

V. Dans le même ordre d'idées on déclare :

> Ā. 3. *On observe que celui qui est libre de liens commande et que celui qui est lié est commandé. Telles sont la servitude et la délivrance chez (l'âme) liée et chez (l'âme) délivrée.*

V. Chez celui qui est lié, la servitude consiste à être, à cause des liens qui entravent, au pouvoir de celui qui n'est pas entravé. Le sens est que (l'âme) liée dépend du suprême Seigneur qui, Lui, est libre. Chez celui qui est délivré, la délivrance consiste en ceci que, la servitude disparaissant, il accède à l'indépendance : sa liberté est manifestée. De même, en ce monde, on appelle "souverain" celui qui est exempt d'entraves et "sujet" celui qui est entravé.

Comment cela ? On répond :

> Ā. 4. *C'est pourquoi la dépendance à l'égard d'un principe extérieur (fait conclure à) la servitude. Si celle-ci était éternelle, comme la pensée etc., la multitude des moyens de délivrance serait inutile. Abandonnons cette hypothèse !*

V. Pour cette raison, cette dépendance du Soi à l'égard d'un principe extérieur, par exemple lorsqu'il s'agit pour lui d'obtenir ce qu'il désire, fait "conclure" à sa servitude, ainsi convient-il de compléter. En effet, la liberté de celui qui n'est pas asservi n'est pas entravée. Mais il ne faudrait pas croire que cette (dépendance) du Soi, sous prétexte qu'elle n'a pas eu de commencement, est éternelle au même titre que ses puissances d'action et de connaissance. Cela entraînerait en effet une conséquence indésirable : "Si celle-ci était éternelle comme la pensée etc....". Si jamais cette dépendance du Soi à l'égard d'un principe extérieur était considérée comme éternelle, l'impossibilité de sa destruction rendrait vaine la foule des moyens de délivrance admis même par les autres doctrines, connaissance, *yoga* etc. La manifestation de la liberté (de l'âme) ferait en effet défaut, l'âme étant constamment asservie. "Abandonnons cette hypothèse!" : le sens est qu'il convient d'abandonner cette pensée qui aboutit à rendre la transmigration indestructible. Il est donc acquis que cette dépendance à l'égard d'un principe extérieur est produite par les liens. Et ces liens sont la souillure etc.

---

[4] La "couleur sombre du cuivre" (due à un oxyde ?) l'accompagne "depuis toujours" et, cependant, elle peut être écartée par l'effet d'une application de mercure, par exemple. Pareillement, "la souillure sans commencement" peut être écartée par la *dīkṣā*. Voir le commentaire d'Aghoraśiva sur *Tattvaprakāśa*, 18 où se trouve déjà cette comparaison.

D. "Mais il ne faudrait pas croire ... etc." : le commentaire indique ici que cette dépendance, même si elle n'a pas eu de commencement, n'est pas éternelle.

V. L'âme en vérité ...

> Ā. 5. *Bien qu'elle soit le réceptacle d'une puissance de pensée éternelle et omniprésente, recherche dans les deux conditions, respectivement, la force propre aux âmes liées et celle propre à Śiva. (Cela ne s'explique) pas autrement (que par la présence d'obstacles).*

V. Si l'âme, en effet, ne voyait pas sa puissance de pensée entravée de toute éternité par la nescience, comment pourrait-elle, étant le réceptacle d'une puissance de connaissance éternelle et omniprésente, désirer, c'est-à-dire rechercher dans l'existence, en vue de réaliser ses buts consistant en jouissance, une excitation par *kalā* etc. de sa propre capacité, telle qu'elle convient à une âme liée ? Ce n'est pas autrement (que s'explique) sa recherche de cette force. Si l'on n'admet pas le lien, (l'âme) possédant naturellement la forme de la pensée immaculée, n'aura aucun motif de s'engager dans cette recherche. Mais comme, à travers les deux états[5] ce qu'elle recherche c'est, respectivement, une excitation de sa force d'âme liée et une excitation de la force du suprême Seigneur, il existe un facteur qui, en entravant sa connaissance et son activité, ruine sa liberté.

---

[5] Le fait qu'il y ait "deux états", c'est-à-dire deux orientations fondamentales de l'âme, l'une vers la délivrance, l'autre vers la jouissance, est vu comme une preuve de la réalité du "lien". Paradoxalement, si le "désir de jouissance" n'était pas présent dans l'âme, le "désir de délivrance" ne le serait pas davantage car l'âme serait déjà concrètement identique à Śiva.

D. "L'âme en vérité ..." : on établit ici par la méthode de différence que (l'âme) est asservie en tant qu'elle dépend d'un principe extérieur.

> Ā. 6. *Cet obstacle qui affecte l'âme a été appelé de nombreux noms dans la doctrine* śaiva *aux cinq divisions*[6] *mais il échappe aux doctrines qui expriment le point de vue des âmes liées.*

V. L'obstacle, c'est-à-dire la souillure qui affecte l'âme, est qualifié, dans la doctrine *śaiva* aux cinq divisions, de multiples noms qui seront indiqués par la suite. Mais il n'est jamais compris par les auteurs des doctrines qui expriment le point de vue des âmes liées. De quels noms est-il appelé dans les traités (*śaiva*) ? On répond :

> Ā. 7. *Servitude, brouillard, mort, égarement, tache, souillure, nescience, voile, détresse, maladie, flétrissement, racine du mal, déclin etc.*

V. Cet obstacle — remarque-t-on — ne diffère pas d'une âme individuelle à l'autre. Mais, tout en étant un, il est joint à de multiples puissances qui entravent la pensée.

> Ā. 8. *Celui-ci est unique à travers tous les êtres, sans commencement, massif, vaste. Il comporte un assemblage de puissances qui se retirent lorsque leur temps est fini et qui sont particulières à chaque âme.*

V. Cet obstacle est unique pour l'ensemble des êtres créés des quatorze espèces. Pourquoi ? A cette question on répond en le caractérisant. Il est "sans commencement". On montrera plus loin, en effet, qu'il est sans commencement pour tous les êtres. Il n'est pas adventice à la manière des liens faits de *māyā* etc. Il est donc unique. En effet, s'il était multiple, comme par ailleurs il est non-pensant, il dépendrait d'une autre cause et ne pourrait donc pas être sans commencement. Et il ne faut pas dire que l'absence de commencement existera dans le cas même où il dépendrait d'autres causes parce que les termes successifs d'une série, comme *kalā* etc., se feraient obstacle mutuellement. Comme le dit le vénérable *Kiraṇa* : "De même que la souillure est sans commencement, le

---

[6] Litt : "aux cinq flux" ; allusion aux modalités de l'émanation originelle de la Science à partir de Śiva.

karman l'est aussi. S'il n'était pas établi comme dépourvu de commencement, d'où proviendrait cette diversité (des destins) ? Donc le *karman* sera sans commencement et pareillement la *māyā*". En effet, celui qui, tel Śiva, en serait dépourvu ne pourrait plus être lié à nouveau. Nous dirons que là où l'obstacle est présent (l'âme) n'est pas exempte de la souillure.

"Massif" signifie "compact", "infrangible", tel est le sens. "Vaste" parce qu'il recouvre les Soi pervasifs. Il est joint à un groupe de puissances réparties selon les âmes individuelles et qui, lorsqu'elles atteignent leur maturité, agissent dans le sens de la disparition (du lien). C'est ainsi qu'il est dit dans la "*Détermination des trois principes*" : "Les puissances de la souillure, différentes d'une âme à l'autre, recouvrent leurs qualités".[7]

D. On pourrait objecter que si la souillure est unique, la libération d'un seul entraînera la libération de tous. A cela on répond : "Cet obstacle ... ne diffère pas ... etc.". "Les êtres créés des quatorze espèces ... etc." : comme cela est bien connu on se sert ici de cette expression pour désigner indirectement (toutes) les âmes liées ; il n'y a donc pas ici de contradiction.

Ce qui recouvre (les âmes) n'entre pas en action de lui-même, parce que ce principe est non-pensant. Et il ne peut pas non plus être anéanti par la connaissance du Soi, parce qu'il est une substance, comme la membrane qui, dans la cataracte, recouvre l'œil. De même, en effet, que la cataracte ne peut être supprimée, même si son existence est connue, sans l'intervention de l'oculiste, de même cette substance (qu'est la souillure) ne peut être anéantie sans cette intervention du Seigneur qu'on appelle "initiation". Nous l'avons dit et le redirons encore.

V. Et cette souillure ...

> Ā. 9. ... *est présente (dans les âmes) sans avoir eu de commencement. Ou bien elle a commencé à exister dans le passé et alors (il convient d'indiquer) la cause de cela. Si, présente d'une autre manière, elle entrave les délivrés eux-même, tout effort en vue de la délivrance est vain.*

V. Elle est présente dans les âmes depuis un temps sans commencement et non pas à partir d'un certain moment. On dit pourquoi il en est ainsi. Si, en effet, on admet qu'elle est présente dans les âmes à partir d'un certain moment, alors la raison de sa jonction à l'âme "doit être indiquée", ainsi convient-il de compléter. Mais si cette souillure est présente, s'attache à l'âme, "d'une autre manière", c'est-à-dire sans dépendre d'une cause, alors elle entravera les âmes délivrées elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elle aboutira à bloquer leurs puissances de connaissance et d'action.

---

[7] *Tattvatrayanirṇaya*, 11.

Si vous dites : "Admettons-le ; quel mal y a-t-il à cela ?", (nous répondons :) "alors tout effort en vue de la délivrance est vain". Si les âmes délivrées doivent sans cesse à nouveau entrer en contact avec la souillure, alors tout effort accompli en vue de cette "délivrance," semblable au bain d'un éléphant,[8] sera vain. De plus, le contact avec la souillure est la condition de possibilité de la transmigration. Donc, par rapport à l'âme, la souillure n'est pas quelque chose d'adventice. C'est ainsi que le vénérable *Svāyambhuva*, avec d'autres textes, déclare : "Ainsi la souillure sans commencement qui affecte les esprits est réputée être la servitude".[9]

D. "Et cette souillure ..." : à partir d'ici on établit que (la souillure) est sans commencement.

V. On justifie encore cela d'une autre manière :

> Ā. 10. *Bien que comptée comme multiple, elle est une, car si elle était telle (i.e. multiple), elle aurait eu un commencement. Mais ses puissances ne se ramènent pas à l'unité, puisqu'on n'observe pas la délivrance simultanée (de tous).*

V. Cette souillure est une, aucun moyen de connaissance droite ne permettant de la poser comme multiple. "Telle", c'est-à-dire ainsi constituée, pourvue des qualités de multiplicité et de mutabilité. On observe que ce qui est multiple a eu un commencement, ainsi les cruches etc. Mais (la souillure) n'a pas eu de commencement, puisqu'elle recouvre les âmes depuis toujours. Elle est donc unique. Si elle était multiple, elle dépendrait d'une cause et aurait eu ainsi un commencement.

On explique alors ce qui a été dit (plus haut) : "Il comporte un assemblage de puissances qui se retirent lorsque leur temps est fini et qui sont particulières à chaque âme". On doit admettre que cette souillure, bien qu'unique, possède une multitude de puissances non-éternelles, réparties selon les âmes individuelles et qui entravent leur connaissance et leur activité. Autrement, s'il n'y avait qu'une seule puissance, dès qu'elle se serait retirée d'un seul Esprit, tous, au même instant, seraient délivrés. Mais, puisque l'on n'observe pas cette simultanéité dans la délivrance, il convient d'admettre une multiplicité de puissances.

---

[8] Allusion à un dicton populaire : les éléphants, après s'être baignés, aiment se rouler dans la boue, anéantissant ainsi (du moins, d'un point de vue anthropomorphique!) le bénéfice de leur bain.

[9] *Svāyambhuvāgama*, *vidyāpaṭala*, *paśuvicārapaṭala*, śl. 1 (I.F.I., T. 39, p. 119).

D. "On justifie encore cela d'une autre manière" : il s'agit ici de l'unicité de la souillure.

V. Et ces puissances de la souillure n'exercent pas librement leur action de blocage et ne disparaissent pas librement. On caractérise par son activité la puissance d'entraver du suprême Seigneur précédemment désignée dans la phrase : "La "couverture", la force du Seigneur, le *karman...*" comme nécessairement associée à la souillure.

> Ā. 11. *Sur elles (règne) la (puissance de blocage) du grand Seigneur, bienveillante, dispensant la Grâce à tous les êtres. C'est seulement parce qu'elle se conforme aux caractéristiques des (liens) qu'elle est appelée métaphoriquement "lien".*

V. Parce que cette puissance de Śiva se conforme à la propriété caractérisée par le blocage de la pensée et de l'activité, propriété qui appartient aux puissances de la souillure, elle est appelée métaphoriquement "lien". Mais, fondamentalement, elle n'est pas un lien. Pourquoi ? On indique la raison de cela en donnant les particularités de cette (puissance). "Bienveillante, dispensant la Grâce à tous les êtres" : en répandant naturellement la Grâce sur tous les mondes elle leur procure le salut.

D. Après avoir décrit le lien appelé "souillure" on s'apprête à décrire celui qui consiste dans la puissance de blocage. Pour cela, on introduit le *sūtra* commençant par "Parmi elles".
— Mais pourquoi est-ce l'exposition de la puissance de blocage, et non par exemple celle de la *māyā*, qui fait suite immédiatement à celle de la souillure ?
— A cela on répond : "On caractérise par son activité ... etc.". Le sens est que la description des liens suit l'ordre selon lequel ils ont été d'abord désignés.

Cette puissance, bien qu'une, est dite multiple, par métaphore. Ainsi, lorsqu'on évoque le caractère non-pensant des puissances de la souillure, on désigne aussi indirectement les liens constitués par la souillure etc. On a qualifié métaphoriquement de "lien" la puissance de Śiva, en tant qu'elle se conforme aux propriétés (des puissances de la souillure) auxquelles il est bien connu qu'elle préside en tant que principe pensant. On dira : "(La Grâce) a été aussi (implicitement) déclarée dans le cas de la *māyā* avec ses dépendances et dans celui du *karman*".

V. Et ainsi ...

> Ā. 12. *Cette (puissance de Śiva), faisant évoluer ces (puissances de la souillure) au point de faire cesser l'entrave, est appelée "pleine de Grâce", lorsqu'elle provoque l'épanouissement (des âmes) par la brillance de la pensée de ce soleil qu'est Īśāna.*

V. En partant du thème nominal fourni par le mot "évolution" (*pariṇāma*) et en le transformant, grâce à l'indice du causatif, en signification verbale, on obtient la forme "faisant évoluer" (*pariṇāmayati*). Il s'agit des puissances toujours adjointes (à la souillure) et qui résident dans tous les êtres. La puissance du Maître les fait évoluer "au point de faire cesser l'entrave", c'est-à-dire pendant toute la durée de leur fonction[10]. Lorsqu'elle provoque l'épanouissement (des âmes) en utilisant comme cause instrumentale la brillance de la pensée de ce soleil qu'est Īśāna, elle est appelée "pleine de Grâce". Le terme "*ka*" a ici le sens de "tête" : il s'agit d'Īśāna toujours tourné vers les activités de Grâce. Le sens de cette formule est donc : "la tête Īsāna"[11]. Celle-ci, étant constamment occupée à dispenser la Grâce à tous les mondes, est comparable au soleil. Ainsi, lorsque (la puissance du Seigneur) accomplit à travers elle, grâce à cet éclat de la connaissance qui illumine le bien suprême, l'éclosion de la forme propre des âmes, c'est-à-dire lorsqu'elle fait s'épanouir leur intériorité, elle est appelée "pleine de Grâce".

---

[10] C'est ici qu'apparaît le plus clairement la véritable fonction de la *tirodhānaśakti*. Le Seigneur travaille à la délivrance des âmes d'abord en renforçant les liens, lesquels ne sont pour lui que moyens (*upāya*) ou occasions. La délivrance n'ayant de sens que par rapport à la souillure originelle, il convient avant tout de faire cesser le "règne" de cette souillure (*malādhikāra*). Or, pour cela, il est nécessaire que la souillure elle-même développe ses propres potentialités. Mais celle-ci, comme toute chose inerte et non-pensante, doit être dirigée par une instance consciente (cf. śl. 17 : *sarvathā sarvadā yasmāc citprayojyam acetanam*) qui ne peut être, en l'occurence, que le Seigneur lui-même. D'où le sens profondément "miséricordieux" de l'opération par laquelle Il fouaille les âmes en "activant" leurs liens.

[11] Traduction littérale. Le sens développé est probablement : "Il y a une indication donnée par un *mantra* qui s'énonce" "Īśānamūrdha" (il fait partie des cinq *brahmamantra* associés à Śiva, cf. SP I, p. XXXIII). On veut dire que

D. A partir de : "Et ainsi..." on établit l'unicité de la puissance (du Seigneur).

V. Ici l'ascète interroge :

> Ā. 13. *Ce qui pense, et le reste aussi, fait l'objet de la Grâce de Śambhu. Mais, comme ces deux (catégories) se contredisent mutuellement, la Grâce ne peut les atteindre en même temps. Comment peut-on dire alors que la (puissance de Śiva) dispense la Grâce "universellement" ?*
> 14. *Et le Seigneur de l'univers, s'étant engagé dans une activité qui tend à venir en aide à tous les êtres, ne saurait (en même temps) les fouailler, alors qu'ils le sont déjà, en présidant à ce qui leur nuit.*

V. "Ce qui pense" englobe toutes les âmes. "Le reste" désigne la souillure, le *karman*, la *māyā* et leurs effets. Tout cela fait l'objet de la Grâce du suprême Seigneur, par le simple fait qu'Il préside à toutes choses. Mais cette réception de la Grâce par les choses pensantes et non-pensantes respectivement, par les âmes liées et par les liens, ne s'effectue pas simultanément. Lorsque les liens non-pensants bénéficient de la Grâce, les âmes liées, en revanche, sont négligées et ne reçoivent pas la Grâce. Et lorsque ce sont les êtres pensants qui en bénéficient ce sont leurs liens qui sont négligés. Il n'est donc pas possible que ces deux (catégories) qui s'opposent bénéficient simultanément de la Grâce. Aussi, comment (la puissance du Seigneur) a-t-elle pu être décrite comme dispensant la Grâce universellement ?

Et il n'est pas admissible que le Seigneur qui, mû par la compassion, travaille au salut de tous les êtres, dispense Sa Grâce au groupe des liens (fait de) souffrance, de châtiment, d'individuation et qui contrecarre ce qui est avantageux (pour les âmes). S'Il agissait ainsi, Il affligerait les âmes déjà affligées par

---

l'association permanente entre "Īśāna" et "tête" est déjà perceptible dans la formulation même de ce *mantra*. Pour le rapport spécifique d'Īśāna à la Grâce, voir *supra*, p. 121.

la souffrance d'être privées de liberté en fonction du recouvrement de leurs puissances de connaissance et d'action. Telle est la thèse préliminaire.

D. A partir de "Ce qui pense" on commente les deux *sūtra* interrogatifs commençant par "Ce qui pense, et le reste....". L'expression "toutes les âmes" (*sakalātmānas*) signifie "toutes les âmes liées". Mais ce ne sont pas seulement les âmes "*sakala*" qui sont connues (pour être affectées de la souillure). Même si l'on ne se réfère qu'aux premières, (une inférence) de type *pūrvavat* permet d'établir les particularités de la cause à partir de celles de l'effet[12]. C'est ainsi qu'il convient d'expliquer ce point. En effet, tant les âmes "*vijñānākala*" que les âmes "*pralayākala*" font l'objet de la Grâce.

V. Mais (voici) la thèse définitive :

> Ā. 15. *Ce n'est pas pour fouailler (les âmes) qu'Il dispense la Grâce à la souillure. Mais c'est par l'intermédiaire d'un moyen, et non autrement, que toutes choses s'accomplissent.*

V. Certes, la puissance (du Seigneur) dispense la Grâce aux choses pensantes et non-pensantes. Mais il n'est pas vrai que la simultanéité (des deux opérations) soit impossible. En effet, leur opposition mutuelle n'existe pas. Et lorsqu'en provoquant son involution Il dispense la Grâce à la souillure, ce n'est pas dans le but de fouailler l'âme mais bien dans le seul but de lui dispenser la Grâce. Tout ce qui a coutume d'être accompli l'est par un moyen et non pas en se passant de moyen.

D. En vue de commenter la *sūtra* qui apporte la thèse définitive on bâtit une introduction : "Certes... etc.". On affirme l'inanité de la première objection : "Mais il n'est pas vrai... etc.". On affirme ensuite l'inanité de la seconde objection : "Et lorsqu'en provoquant... etc.". On prouve la première affirmation : "Tout ce qui a coutume... etc.". S'Il agit en conformité avec les propriétés du non-pensant c'est seulement dans le but de dispenser la Grâce aux choses pensantes. Et comme l'âme ne peut recevoir la manifestation de sa nature de Śiva tant que la Grâce n'a pas porté sur le non-pensant, la contradiction invoquée n'existe pas.

---

[12] On attendrait plutôt : "une inférence du type *śeṣavat*", concluant de la partie au tout. L'idée est simplement que Śiva dispense sa Grâce à l'âme *en tant que telle* car c'est en tant que telle que la souillure la recouvre.

V. Mais le moyen auspicieux consiste en ce que...

> Ā. 16. *Il n'y a de délivrance pour personne lorsque règne la participation aux ténèbres. Cette participation ne disparaît que grâce à l'involution de la puissance de cette (souillure).*
> 17. *Cette (involution) elle-même ne s'opère jamais spontanément, même dans les choses qui y sont aptes. C'est que, partout et toujours, ce qui ne pense pas doit être dirigé par ce qui pense.*

V. Certes, tant qu'il y a participation à la souillure, il n'y a pas de délivrance pour personne, parce que seule la disparition de cette (souillure) mérite le nom de délivrance. Et cette participation s'épuise par l'involution de la puissance de cette souillure. Et cette involution ne s'effectue pas spontanément, même dans une chose qui y est apte. On observe en effet qu'en tous temps et en toutes circonstances les choses non-pensantes sont guidées par les choses pensantes dans la production de leurs effets. Ainsi est réfutée la première objection d'après laquelle il y aurait une opposition mutuelle entre la Grâce dispensée aux choses pensantes et l'involution de la souillure qui (en réalité) s'effectue en vue de cette (Grâce).

Et voici la réponse à la seconde (objection) :

> Ā. 18. *De même qu'un médecin, bien qu'il fasse souffrir son malade en lui appliquant des substances acides etc., n'est pas considéré comme une cause de souffrance, parce que, finalement, il procure un bien désiré.*

V. Le suprême Seigneur n'est pas considéré comme une cause de douleur, même s'Il se montre cruel envers les âmes dont l'activité et la connaissance sont recouvertes par les liens, en leur procurant les souffrances de la naissance et de la mort par le biais d'une conformation aux propriétés des divers liens. De même, un médecin, même lorsqu'il tourmente son patient à l'aide de substances acides, d'instruments tranchants etc., n'est pas considéré comme une source de douleur, parce qu'à la fin il lui procure le bien qu'il désire, à savoir la guérison.

D. "De même... etc.", ici est montrée l'inanité de la seconde objection, remarque le commentaire.

V. Mais comment le suprême Seigneur, qui est absolument pur, pourrait-Il se conformer aux propriétés des liens ? A cela on répond :

> Ā. 19. *Parce qu'Il est omniprésent, le grand Seigneur n'abandonne pas Son contrôle. Et Il ne tombe pas non plus dans l'indifférence, partout où il y a quelque chose à accomplir.*

V. Le Bienheureux n'abandonne pas Son contrôle des êtres non-pensants. C'est que Lui, le grand Seigneur, commande à toutes choses et accomplit toutes choses. Partout où il y a quelque chose à accomplir, Il déploie de l'efficace en assistant les divers agents et ainsi accomplit cette tâche. C'est ce que l'on trouve dans la *Démonstration du Seigneur*. Le terme *udāsa* "indifférence" vient de la forme verbale *ud-āste* "se tenir à part" ; il s'agit ici de l'état d'indifférence, d'inactivité.

Après avoir montré que la Grâce est dispensée simultanément (au pensant et au non-pensant), on indique, tout en continuant à discuter ce point, la signification du terme "Grâce".

> Ā. 20. *La Grâce dispensée à un sujet consiste en une aide apportée à ses attributs. Il n'y a, chez aucun sujet, d'attribut qui ne reçoive l'aide du Maître.*

V. Cette aide apportée aux attributs (*dharma*) d'un sujet (*dharmin*) susceptible de recevoir la Grâce est la Grâce même mise en œuvre par Celui qui la dispense. Ainsi le soleil (aide-t-il) les lotus dont c'est la nature de s'épanouir progressivement. Et, chez aucun sujet, il n'existe d'attribut qui ne soit "aidé", gouverné par le (Seigneur), qui est omniprésent.

D. D'après le commentaire, le *sūtra* commençant par "La Grâce dispensée..." indiquerait le sens du terme "Grâce". Dans la seconde moitié (du *sūtra*), c'est le gouvernement de toutes choses par le Seigneur qui serait indiqué.

V. Et ainsi ...

> Ā. 21. *Dans l'âme liée chez qui l'emprise des ténèbres a perdu de sa force la Grâce croît. Dans les autres êtres elle procède d'une incitation de leur activité.*

V. "L'emprise" revêt ici la forme d'un blocage de l'activité et de la connaissance. La "force" est la puissance. Dans l'âme liée sur qui cette puissance des "ténèbres", de la nuit, de la souillure, a perdu son emprise, la Grâce "croît", grandit, devient forte. Cela revient à dire que l'emprise de la puissance de la souillure disparaît. Quant aux "autres choses", c'est-à-dire le groupe de liens formé par la souillure etc., il reçoit la Grâce, parce qu'il y a de la part du Seigneur une "incitation", une mise en marche de leur activité consistant en involution etc. Le sens est que cette "mise en marche" de l'involution etc., en vue de la délivrance des âmes liées, est la Grâce dispensée aux liens.

V. Sur quoi tout cela débouche-t-il ? On répond :

> Ā. 22. *Lorsque disparaît la souillure avec son emprise, la (puissance d'obstruction du Seigneur) diminue. Alors, les deux attributs constitués par la qualité de sujet connaissant et la capacité à évoluer reçoivent une aide.*

V. "La souillure avec son emprise" : il s'agit de l'emprise de la souillure consistant en individuation. Lorsqu'elle disparaît, cette puissance du suprême Seigneur dont l'existence liée à celle (de la souillure) n'a pas eu de commencement devient encline à disparaître. Elle diminue, elle se relâche quelque peu. Alors, l'aide apportée à l'attribut consistant dans la qualité de sujet connaissant est la Grâce dispensée à l'âme. (L'aide) apportée à l'attribut consistant dans la capacité à évoluer est la Grâce dispensée aux liens.

D. On indique que le *sūtra* commençant par "Lorsque disparaît ..." résume ce qui a été dit auparavant. On explique ensuite le sens de l'expression : "(la puissance) diminue".

V. En conclusion, on déclare :

> Ā. 23. *L'opération simultanée et successive (de la Grâce) est ainsi aisément explicable. Elle a été aussi (implicitement) indiquée dans le cas de la* māyā *avec ses dépendances et dans celui du* karman.

V. "Ainsi" signifie "grâce au raisonnement dont on s'est servi". L'opération simultanée de la Grâce sur les choses pensantes et sur les choses non-pensantes a été démontrée. Celle en succession devient alors d'autant plus facile (à expliquer) ; elle ne présente pas de difficulté. Et il faut savoir que la Grâce a été — sans que cela ait été dit explicitement — posée comme dispensée à la *māyā* accompagnée de ses dépendances depuis *kalā* jusqu'à la terre, ainsi qu'au *karman*, comme elle l'a été à la souillure. Dans le cas de la *māyā*, elle a la nature d'une manifestation ainsi que d'une rétraction de *kalā* etc. Dans le cas du *karman*, elle tend à le mettre en état de produire ses fruits. Lorsqu'on a dit que "partout et toujours, ce qui ne pense pas doit être dirigé par ce qui pense", on a englobé dans un terme général tout (ce qui ne pense pas).

D. "En conclusion, on déclare" : ici, le commentaire remarque que (l'auteur du *sūtra*), sous prétexte de résumer ce qui a été dit auparavant, annonce maintenant en termes exaltés qu'il n'est pas impossible que choses pensantes et choses non-pensantes bénéficient simultanément de la Grâce, parce que le Seigneur peut exercer cette fonction par sa simple présence, à la manière du soleil.

CHAPITRE VIII

DISCUSSION SUR LE KARMAN

V. Maintenant, dans le cadre de l'examen de la catégorie du lien, on aborde le lien (particulier) constitué par le *karman.* Il y a déjà été fait allusion à la fin du chapitre précédent. Les liaisons de ce chapitre au niveau de la catégorie et aux autres ont été indiquées au début du chapitre précédent.

> Ā. 1. *On infère maintenant une cause pour ce contact de la pensée avec les corps, les sens et leurs objets. Ce (contact), en effet, est adventice et rien d'adventice n'arrive sans cause.*

V. "Maintenant" signifie "immédiatement après" la discussion des deux liens appelés "individuation" et "puissance d'obstruction". Il existe un contact entre la "pensée", le Soi, et "les sens", les organes internes et externes, les corps tant grossiers que subtils, les objets des sens. Ce contact étant "adventice", se produisant (dans le temps), on infère qu'il a une cause. En effet, rien ne se produit sans cause.

D. "Maintenant" : on indique ainsi le commencement d'un nouveau chapitre. "Les liaisons de ce chapitre ..." : ici, la connection au niveau du chapitre a été indiquée à la fin du chapitre précédent par les mots : "et dans celui du *karman*". La liaison au niveau de la phrase explicative s'opère avec des phrases telles que : "Ainsi, la graine du corps ... etc.". Quant aux autres liaisons, elles ont été indiquées dans le chapitre précédent.

"Il existe un contact" : on indique ici que ce chapitre présente la cause du contact avec le corps etc. de ce Soi qui, dans le chapitre consacré à la catégorie de l'âme liée, avait été établi comme distinct du corps, et qui, dans le chapitre immédiatement précédent, (avait été établi comme) affecté de la souillure. Par "cause" il faut entendre ici une cause auxiliaire, car c'est le Seigneur qui est la cause efficiente. Dans le *Mataṅga* il est dit : "La cause efficiente est le Seigneur".[1] Et l'on déclarera ici même : "Cela est appelé "cause auxiliaire", eu égard à la (puissance d'obstruction) du Seigneur". Le sens est donc celui-ci : il existe un contact, une conjonction entre la pensée,

---

[1] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* VI, śl. 99a, p. 226.

c'est-à-dire le Soi, et l'instrument de l'expérience sensible constitué par le corps etc. Celui-ci, parce qu'il a un commencement, au même titre que l'assemblage des fils (d'une étoffe), existe grâce à une certaine cause auxiliaire. Ici, la cause auxiliaire est le *karman.* Il est dit dans le *Svāyambhuva* : "Du *karman* procèdent les corps, les objets des sens, les organes".[2]
— Mais alors les corps destinés à exister au début de la création seront sans cause et seuls auront une cause ceux destinés à exister ultérieurement! On a dit : "Le premier corps a pour origine les buts de l'homme, les autres sont réputés avoir le *karman* pour origine".
— Non! Il est établi que partout et toujours la possession d'un corps par un Esprit est conditionnée par le *karman.* Autrement, la diversité des expériences affectives ne serait pas possible. Or la Révélation nous apprend qu'à l'époque même de la création il existe une diversité (de conditions) : quadrupèdes et oiseaux, reptiles, êtres immobiles, hommes etc. Comme l'existence du *karman* est établie même durant la grande dissolution cosmique, l'existence d'une relation sans commencement entre le *karman* et le corps est établie antérieurement (à la création).

V. Après avoir ainsi établi par un raisonnement de portée générale la simple existence d'une cause, on décrit maintenant cette (cause) en détail :

> Ā. 2. (*Le* karman) *possède des qualités correspondant à la localisation* (*de ce contact*) *en des conditions* (*variées*), *à sa diversité, à sa soumission au changement, à sa répartition différente selon les individus, à sa continuité.*

V. Ce contact des sujets pensants avec les sens, les corps et les objets se produit en des lieux déterminés par l'appartenance à la condition divine, humaine ou animale. Il présente de la "diversité". En effet, on observe que les corps, les sens et leurs objets varient avec les êtres vivants. Tout d'abord, la diversité selon l'espèce, le lieu et le temps est bien connue et de même la diversité des organes des sens. Ainsi, par exemple, les éléphants ont la langue recourbée, les serpents entendent avec leurs yeux, les hiboux etc. voient même dans l'obscurité. Certains hommes, quoiqu'ayant de grands yeux, ne voient rien, alors que d'autres, quasi aveugles[3] (organiquement), distinguent des objets minuscules.

---

[2] *Svāyambhuvāgama, vidyāpāda, paśuvicārapaṭala,* śl. 13a (I.F.I., T. 39, p.120).

[3] *Andhaprāyāṇām* : (C) et variante de (D). La leçon retenue par (D)

Il existe aussi une diversité des objets des sens. Par exemple, les oiseaux *cātaka* se nourrissent des gouttes d'eau qui tombent des nuages, les paons se nourrissent de poussière ainsi que les coqs, les abeilles et les hérons mangent les filaments des fleurs de lotus.

Il y a aussi la soumission au temps, le caractère éphémère du corps etc. Et il existe une répartition selon les individus. En effet le corps, les sens etc. ne leur appartiennent pas en commun, car cela entraînerait l'identité de leurs expériences affectives. Il y a enfin une continuité des divers êtres vivants et de leurs causes respectives en fonction de laquelle (chacun d'eux), même en une existence ultérieure, possède un corps, des sens etc. Lorsque, parmi les divers *karman* produisant respectivement l'appartenance à une espèce donnée et une (certaine) durée de vie, ainsi que l'expérience affective, celui qui procure la durée de vie est épuisé, les deux autres qui produisent l'appartenance à une espèce et l'expérience affective demeurent pour assurer la continuité. Ils ne se transmettent pas à un autre individu. Grâce à ces deux (*karman*), (l'âme) est à nouveau jointe à telle ou telle espèce, pourvue d'un corps et de sens de tel ou tel type. En raison de cela, le *karman* "possède ces qualités", c'est-à-dire qu'on l'infère capable de procurer aux individus des corps, des organes sensoriels, des objets, qui soient situés en tel lieu, divers, périssables, personnels, conditionnés. En effet, on n'observe pas que des qualités soient présentes dans les effets sans l'être dans les causes.

D. "Après avoir ainsi établi... etc." : selon le commentaire, le *sūtra* commençant par "Le *karman* possède..." indique la nature d'effet du *karman* lequel, différent d'un individu à l'autre, non-pensant, multiple, est en cela semblable à l'organe mental etc. "La soumission au temps" n'est pas ici la destruction à chaque instant qu'enseignent les bouddhistes. L'idée est plutôt que le *karman*, s'il était anéanti à chaque instant, ne pourrait pas ultérieurement porter de fruits. "Il y a enfin une continuité... etc." : ici, comme le corps subtil subsiste jusqu'au prochain *kalpa* ou jusqu'à l'arrivée de la Grâce, c'est du corps grossier qu'on établit la continuité. Il est acquis que la réunion à un corps s'opère grâce aux actes qui procurent l'appartenance à une espèce, la durée de vie, l'expérience affective, et cela en fonction de la règle : "pas de série à un seul terme". "Personnels" : le sens est que l'activité des diverses âmes est particulière à chacune d'elles.

— Mais si l'Esprit est dépendant du *karman*, il n'est plus indépendant et n'est

---

gṛdhraprāyāṇām, "assimilables à des vautours", s'accorde mal avec l'idée développée dans ce contexte.

donc plus un véritable agent!
— Non! les actes n'ont pas le pouvoir d'abolir l'indépendance de l'Esprit mais ils ont celui de porter fruit. L'Esprit est ainsi de deux espèces : celui dont l'activité est "projetée" par d'autres actes et celui dont l'activité n'est pas ainsi projetée. Celui qui cherche à obtenir tel résultat et en obtient un autre, en conformité avec la puissance invisible du *karman*, ainsi celui qui part creuser dans son champ et y découvre un trésor, celui-là est appelé "(Esprit) dont l'activité est projetée par d'autres actes". On a dit : "C'est toujours parce qu'un acte ancien a laissé un fruit, comparable à un trésor etc., que la pensée se met en marche pour récolter (ce fruit), comme si elle s'avançait une lampe à la main".

Et (cet Esprit) n'est pas pour autant privé d'activité, car même celui qui est dirigé agit. Mais celui qui, mû par le désir, accomplit le *jyotiṣṭoma* etc., celui qui, avec l'idée d'être un agent, accomplit des rites d'obligation permanente comme les huit *agnihotra*, celui qui, en connaissance de cause,[4] accomplit, sous l'empire de la peur ou de la passion, des actes comme le vol ou le meurtre d'un brahmane, tous ceux-là sont considérés comme libres. Il est dit dans le *Mataṅga* : "Quelle que soit la rapidité avec laquelle, subjugué par la volonté de Śiva, on est attelé aux actes.... que l'on agisse avec zèle ou non, et même si l'on est mû ou si l'on agit sous l'emprise de la peur ou de la passion, on est toujours considéré comme tel (i.e. libre)"[5].

V. De plus...

> Ā. 3. *Par rapport à la nescience etc., et au Seigneur,* (*le* karman) *est proclamé cause auxiliaire. Il est appelé ainsi parce qu'engendré par une activité; il est invisible en raison de sa subtilité.*

V. Le *karman* est qualifié de "cause auxiliaire" parce que, pour porter fruit, il a besoin de cette puissance d'obstruction du Seigneur, désignée ici indirectement par le terme "Seigneur", et caractérisée par la nescience, ainsi que de la *māyā* désignée par le terme "etc.". Ainsi qu'on l'a dit, c'est parce qu'il ne pense pas qu'il n'est pas (cause) libre. Mais cette caractérisation est elle-même métaphorique. Il ne s'agit pas d'une dépendance semblable à celle du potier par rapport à son cordeau, à son bâton et à sa roue. S'il en allait ainsi, le potier serait lui aussi cause auxiliaire, puisqu'il dépend de son cordeau, de son bâton etc.

---

[4] Ou peut-être : "parce qu'il aperçoit une fin (immédiate)" (*dṛṣṭārthatayā*).

[5] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* XXVI, śl. 37 et 39b-40a, p. 557-558 (texte légèrement différent dans l'édition critique).

Appelé ainsi parce qu'engendré par une activité, le *karman* est dit aussi "invisible" en raison de son caractère subtil.

D. En vue d'établir la nature de cause auxiliaire (du *karman*) on introduit le *sūtra* commençant par "Par rapport ...". Le sens est celui-ci : (le *karman*), en tant qu'agent, dépend du Seigneur introduit ici à l'aide de Son nom même ; en tant qu'instrument, il dépend de la puissance d'obstruction toujours conjointe au Seigneur ; il dépend encore de cette autre cause auxiliaire qu'est la souillure et enfin, à titre de cause matérielle, de la *māyā*. C'est ainsi que pour tous les effets comme les corps etc. on infère, comme dans le cas des cruches etc., une triple cause, efficiente, auxiliaire et matérielle, et non pas un unique facteur de production. Comme le montre l'exemple des cruches etc., c'est la totalité des facteurs, agent etc., qui engendre l'effet. Il est dit dans le *Parākhya* : "Il y a la cause (efficiente) appelée "le Seigneur", l'invisible qui est cause auxiliaire et la cause matérielle subtile qui accompagne tout effet. Donc, pour tout effet, on infère une triade de causes ; c'est la totalité des facteurs et non pas un seul qui engendre (l'effet)". "C'est parce qu'il ne pense pas ... etc." : on indique ici que (le *karman*) n'a pas la nature d'une cause efficiente.

— Mais le *karman*, composé de mérite et de démérite, puisqu'il consiste dans l'accomplissement d'actes (méritoires) comme l'*aśvamedha* ou (impies) comme le meurtre d'un brahmane, est périssable. Comment peut-il être la cause de fruits produits en un moment ultérieur?

— A cela on répond : "Il ne s'agit pas ... etc.". Le sens est celui-ci : le *karman* ne consiste pas dans le simple accomplissement des actes mais aussi dans leurs traces. On indique ensuite que c'est en raison de sa subtilité que le *karman* est qualifié d'"invisible".

V. Et celui-ci ...

> Ā. 4. *Engendre, soutient et est objet de jouissance. Il possède trois (types d') instruments, personnel etc. Etant engendré aussi bien par le faux que par le vrai, il possède la nature du juste et de l'injuste.*

V. Il "engendre" en ce sens qu'il est la raison d'être du corps, des sens, des mondes etc. C'est en effet en vue de la jouissance des fruits du *karman* que sont engendrés tels ou tels corps, organes etc. Il "soutient" en ce sens qu'il en assure (la jouissance) à un moment déterminé. Et il est "objet de jouissance" par l'intermédiaire de ses fruits. De plus, il est tel qu'il "possède trois (types d') instruments, personnel etc.". Ce qui est ici désigné par le terme "personnel" c'est le *manas* qui fonctionne en jouant le rôle d'organe interne vis-à-vis du Soi avec lequel il est en contact. Par le terme "etc." sont désignés la parole et le corps.

Le *karman* juste est celui qui, prenant le *manas*, la parole et le corps pour instruments, consiste successivement à méditer sur une divinité d'élection, à la saluer, à lui réciter des hymnes et à lui offrir un sacrifice. Le *karman* injuste est celui qui consiste, par le moyen du *manas*, de la parole et du corps respectivement, à convoiter le bien d'autrui, à le calomnier et à lui porter préjudice. Ou encore (le *karman*) est l'instrument de production de la triade des plaisirs et des douleurs d'origine interne, externe ou divine. C'est en effet sous l'influence du *karman* que l'Esprit vient à connaître la joie ou la détresse qui constituent le plaisir et la douleur internes. Et il en va de même pour ceux d'origine externe tels que la jouissance des femmes ou le fait de succomber à l'attaque des lions, éléphants etc. Il en va encore de même pour ceux d'origine divine tels que l'arrivée du vent, de la pluie ou de la chaleur lesquels sont ou agréables ou désagréables. Et ce *karman*, parce qu'engendré tant par le vrai que par le faux, possède la nature du juste et de l'injuste. Selon qu'il a le vrai ou le faux pour cause matérielle, il possède la nature du juste ou celle de l'injuste.

D. "Il est la raison d'être", à savoir à titre de cause auxiliaire. "La jouissance des fruits...", faits de plaisir et de douleur, ainsi convient-il de compléter. On indique ensuite que les différences à l'intérieur du *karman* proviennent de différences dans ses causes. "Ou encore... etc."; autre explication : les différences à l'intérieur du *karman* sont là pour produire celles de ses fruits. On commente ensuite le (demi-) *sūtra* commençant par : "Etant engendré..." : "selon qu'il a le vrai... etc.". Ceci qualifie indirectement les actions d'aider, de nuire, de donner, de prendre etc. qui caractérisent leur réceptacle. Il est dit dans le *Mataṅga* : "(les fruits), derechef, sont différents selon le temps, les caractéristiques du réceptacle, du champ, ainsi qu'en fonction des possessions"[6].

> Ā. 5. *Durant le sommeil cosmique il s'achemine vers la maturation. Lors de la création (ses fruits) sont goûtés. A la fin (d'une période cosmique) il se tient dans la* māyā. *Il ne se dissout pas sans avoir été éprouvé (dans ses fruits).*

V. "Durant le sommeil cosmique", c'est-à-dire au moment où tous les êtres sont rétractés, il "s'achemine vers", s'approche de sa maturation, de son évolution. Dès la création (ses fruits) sont goûtés par chacun des êtres. A la fin, au moment de la rétraction, il se tient dans la *māyā,* sous forme de dispositions (*saṃskārā*). Il n'est pas détruit tant qu'il n'a pas été éprouvé (dans ses fruits).

---

[6] *Ibid.*, śl. 5, p. 548.

D. "A la fin...etc." : on observe que des actions comme celle de labourer procèdent de dispositions inscrites dans la Nature.[7] C'est pourquoi l'hypothèse des partisans du *Nyāya* etc. selon laquelle (les actions en général) procéderaient de dispositions inscrites dans le Soi, est irrecevable. De plus, cela reviendrait à admettre une évolution du Soi. La *māyā* est ainsi bien établie, par l'entremise de l'organe interne, comme réceptacle du *karman.* Mais elle n'en est que la cause matérielle. Nous expliquerons tout cela. "Tant qu'il n'a pas été éprouvé..." on a dit : "Le *karman* non éprouvé n'est pas détruit, même au cours de milliards de *kalpa*".[8]

V. En conclusion on déclare :

> Ā. 6. *Ainsi, se déployant depuis la* māyā *jusqu'au monde* Kālāgni, *le* karman *est sans commencement. Même lorsqu'il manifeste* (*le bien*), *il est un obstacle, car ce n'est pas à la délivrance qu'il conduit.*

V. Ce *karman,* dont la forme propre a été ainsi décrite, produit, comme on l'a déjà dit, des corps, des sens et des objets, et ce sur une voie qui commence à la *māyā* et va jusqu'au monde *Kālāgni.* Sa puissance ne s'étend que jusque là : elle cesse au-dessus de la *māyā.* Et, même s'il procède d'une activité, il est en réalité sans commencement, eu égard à l'éternité de ce flux. Tout ceci n'est qu'une répétition de ce qui a déjà été dit. Et ce *karman,* même s'il manifeste le bien en revêtant une forme pure, n'en constitue pas moins un obstacle, un facteur d'obstruction, une cause de transmigration. Comment cela ? "car ce n'est pas en vue de la délivrance qu'il est là". Le *karman,* même bon, n'existe pas en vue de la "délivrance", de la libération ; au contraire, il est apte à l'empêcher. L'isolement spirituel ne se produit qu'à partir de l'"extinction," de l'égalisation du *karman*, chez ceux qui ont bénéficié de cette faveur à la suite de la descente de la Grâce.

---

[7] Peut-être vaudrait-il mieux comprendre ici : "Parce que des actions comme celle de labourer inscrivent dans la terre (*prakṛti* au sens de "sol") des dispositions...", mais le raccord à la phrase suivante s'opère alors plus difficilement.

[8] Voir *Mahābhārata, Anuśāsanaparvan,* éd. crit., vol. 17, App. 15, notes sur v. 2200, p. 972.

— Mais cette expression : "ce n'est pas en vue de la délivrance qu'il est là" est impropre, car l'on considère généralement que la délivrance vient de l'égalisation du *karman* qui continue (cependant) à exister! Il est dit dans le *Kiraṇa* : "Lorsque le *karman* est parvenu à un état d'égalisation alors, en un moment ultérieur, à cause de la descente d'une Grâce intense et à cause de l'initiation conférée par le maître spirituel, (l'âme) devient omnisciente comme Śiva".[9]

— Il n'y a pas ici de faute : un tel *karman*, même réel, est comme s'il n'existait pas. Il ne porte pas de fruits, parce que ses puissances se font mutuellement obstacle. Et il en va de même pour le *karman* postérieur à l'initiation. Kheṭakanandana a dit : "(l'acte) accompli après l'initiation ne porte pas de fruit, tel une semence déposée dans une terre saline. Fait exception à cette règle le *karman* né du heurt avec de puissants enseignements."[10]

D. "Elle cesse au-dessus de la *māyā* ... etc." : le sens est qu'au-delà sa capacité disparaît. En effet, à ce niveau, un tel *karman* n'existe pas car on a dit qu'il résidait dans l'organe mental. Qu'y a-t-il donc là (i. e. au-dessus de la *māyā*)? Nous répondons : "Il y a là le *karman*, cause auxiliaire consistant en dévotion envers le Seigneur, ainsi que ce genre de souillure lié à l'exercice d'une fonction". Donc, comme il en est allé dans chaque création, la série des corps et des *karman* est sans commencement, à la manière de la plante et de la graine. "A partir ... de l'égalisation du *karman*" : la délivrance provient de la destruction du *karman* qui résulte elle-même de l'égalisation, chez les sujets initiés, des deux *karman* (bon et mauvais), tout cela à la suite de l'involution de la souillure et de la descente de la Grâce. On a dit : "Celui qui ne se réjouit pas dans la fortune ni ne s'afflige dans l'adversité, celui qui se montre le même envers tous les êtres, est appelé "délivré vivant".

Mais il ne faut pas expliquer ce passage comme s'il s'agissait de deux *karman* opposés (qui se neutraliseraient), parce que cela se rencontre dans la transmigration elle-même et ne peut ainsi constituer un motif pour la descente de la Grâce. Supposons qu'existent en même temps deux *karman*, bon et mauvais, marqués respectivement par la maturation du mérite et du démérite et qualifiant respectivement pour le ciel et l'enfer, ou bien tous deux bons, qualifiant respectivement pour le ciel et pour le monde de Brahmā, ou encore tous deux très mauvais, qualifiant respectivement pour l'enfer *Raurava* et pour l'enfer *Avīci*. Ces deux *karman* se caractériseront (aussi) respectivement par les fruits invisibles de la longévité et de l'absence de longévité, tant chez l'homme qui n'a pas abandonné son corps que chez celui qui, très affecté par la souillure, a abandonné son corps à cause de l'intensité avec laquelle s'est opérée l'involution (de cette souillure). Dans ce cas, ces deux *karman* opposés ne peuvent procurer simultanément les fruits contradictoires que sont l'enfer et le ciel etc., caractérisés par la joie et la douleur etc. Comme ils sont de force égale, ils ne peuvent (porter fruit) l'un après l'autre. Or, il n'existe pas d'autre ordre que la succession et la simultanéité.

---

[9] Déjà cité, partiellement, p. 16 (chap. I, n. 23).

[10] *Tattvasaṃgraha*, 38. On veut dire par là que, dans le cas d'actes accomplis en opposition à des interdictions absolues formulées dans des *śāstra* (du type : "on ne doit pas manger de viande", par exemple), la *dīkṣā* ne pourra pas suffire pour empêcher un tel mauvais *karman* de porter ses fruits.

Considérant cela, se fondant sur cette opposition mutuelle des *karman*, le Seigneur sauve les âmes. Il accomplit cela à l'aide de la Nécessité (*niyati*) qui vient mettre fin à cette impossibilité pour deux *karman* opposés d'être consommés et qui est assistée par Sa propre Puissance. C'est ainsi qu'il est dit dans le *Mataṅga* : "Lorsque mérite et démérite sont simultanément mûrs et se font équilibre, la Nécessité, voyant ces deux *karman* "égaux" et pour sauver (de cette impasse) le sujet, se présente comme annulée..."[11]. Dans le cas, cependant, où l'ensemble des actes produit chez un certain individu en un laps de temps bien défini, vient à se solder, au terme de la maturation parallèle de ces actes, par une opposition mutuelle (complète), alors le Seigneur anéantit tout ce (*karman*) et procure (à cette âme) la condition de *vijñānākala*. Il ne lui procure cependant pas la délivrance laquelle exige l'involution de la souillure. Il est dit dans le *Kiraṇa* : "Dans le cas d'un (*karman*) où s'égalent mérite et démérite, l'expérience affective n'a pas lieu".[12] En cette vie même, cela est connu comme "égalité des *karman*" et non comme "égalité des masses (opposées) de mérite et de démérite".

Donc, lorsque se rencontre chez quelqu'un, à un certain moment, une égalité des *karman* qui produisent respectivement l'agréable et le désagréable, égalité jointe à l'involution de la souillure et à la descente de la Grâce, alors ce sujet connaîtra la délivrance, son *karman* étant détruit par l'initiation. C'est ainsi qu'on peut négliger comme des arguments avancés par des gens qui ne connaissent pas la doctrine les deux instances formulées à partir de : "Mais cette expression...". De plus, dans le *sūtra* commençant par "puisque les deux *karman* sont semblables", Rāmakaṇṭha, le commentateur du *Kiraṇa*, explique le terme "entre temps" comme faisant référence à l'involution de la souillure et le terme "égalité des *karman*" comme désignant l'égalité des deux *karman* qui produisent respectivement l'avantage et le détriment."[13]

---

[11] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XIII, śl. 15-16, p. 354.

[12] *Kiraṇāgama*, *vidyāpāda*, *śaktipātapaṭala*, śl. 11b.

---

[13] Tout ce développement permet de nuancer les remarques faites dans la n. 23 du chapitre III. Aghoraśiva ne peut pas se permettre de rejeter complètement l'idée du *karmasāmya* car celle-ci est par trop présente dans la tradition des Āgama. Mais l'essentiel pour lui est que l'égalisation des *karman* ne se substitue pas à la Grâce et à la *dīkṣā* comme cause suffisante de la disparition du *mala* et donc de la délivrance.

Chapitre IX

DEFINITION DE LA MĀYĀ

Ā. 1. *Maintenant, on indique, dans une certaine mesure et en utilisant quelque peu le raisonnement, les caractéristiques du "lien noué", déjà connu par la phrase de l'Omniscient.*

V. Le terme "maintenant" indique la proximité immédiate. Dans le cadre de l'examen de la catégorie du lien on indique en résumé ce qui constitue le lien appelé "*māyā*" et qui se présente comme un noeud, ceci immédiatement après avoir examiné le lien constitué par le *karman*. La liaison au niveau du chapitre s'opère à partir de la mention du terme "*māyā*" dans la conclusion du chapitre précédent. Quant aux quatre autres liaisons, au niveau de la catégorie etc., elles ont été indiquées plus haut. "Connu par la phrase de l'Omniscient" : il s'agit de ce que le *sūtra* indicatif commençant par : "La "couverture", la force du Seigneur, le *karman*, l'effet de la *māyā*..." avait entrepris d'énoncer. "Dans une certaine mesure" : en effet, on ne peut décrire tout ce qui caractérise la *māyā* mais seulement résumer cela. C'est ainsi que le vénérable Bṛhaspati a dit : "Même des paroles douées d'efficacité universelle et proférées pendant longtemps s'évanouiraient dans la *māyā* ; infinie comme elle est, on ne saurait dénombrer ses courants". "En utilisant quelque peu le raisonnement" : l'idée est que ses caractéristiques sont connues non seulement à l'aide de la Tradition mais aussi à l'aide d'une petite dose de "raisonnement", d'inférence.

D. On indique que le *sūtra* commençant par : "Maintenant..." va présenter une description des caractéristiques de la *māyā*. On indique comment le terme de "*māyā*" a permis d'opérer la liaison au niveau du chapitre. La liaison au niveau de la catégorie s'opère avec la catégorie du lien. Au niveau de la section (elle s'opère) avec celle de la doctine, et au niveau du *sūtra* avec celui qui commence par : "le quadruple réseau de liens". Au niveau de la phrase explicative seule, la phrase de l'Omniscient : "La "couverture", la force ... etc." a indiqué la liaison. "En effet, on ne peut décrire ... etc." : à cause du nombre infini des "courants" de la *māyā*, communs et particuliers, il n'est pas possible d'en indiquer le détail. Le sens est qu'on se contentera ici d'établir la forme propre de leur cause.

Ā. 2. *Elle est l'unique, inauspicieuse semence du monde. Elle possède des puissances variées. Elle opprime (les âmes), tant que leurs* karman, *causes auxiliaires, sont en vigueur. Elle est omniprésente et impérissable.*

V. Cette catégorie du nœud est "unique" en tant que cause (matérielle) suprême et parce qu'aucun moyen de connaissance droite ne permet de conclure à sa multiplicité. Elle est "inauspicieuse" car elle apporte l'égarement. Elle est "la semence du monde", sa cause matérielle. Elle est assortie de puissances diverses. Tant que sont en vigueur les *karman*, causes auxiliaires, elle "opprime" enchaîne les âmes, car telle est sa nature. En l'absence du *karman*, en effet, la catégorie du nœud cesse de fonctionner. Elle est "omniprésente", pervasive, en ce sens qu'elle pénètre ses effets. Elle est "impérissable" parce qu'éternelle. Comme l'âme et comme le Seigneur, elle subsiste même durant la grande dissolution cosmique. Il est dit dans la "*Détermination des trois principes*" : "Śiva, l'âme et la *māyā*, ces trois principes forment une triade éternelle, pervasive, munie des puissances d'un agent, et qui veille même durant le sommeil des transformations secondaires".[1]

D. On indique que le *sūtra* commençant par : "Elle est l'unique ..." énonce les caractéristiques de la *māyā*. Celles-ci, unicité etc., vont être présentées immédiatement ensuite. "Car elle apporte l'égarement ... etc." : bien qu'elle manifeste la conscience par le moyen de ses effets, elle induit l'idée du Soi dans ce qui n'est pas le Soi, ce qui la rend inauspicieuse[2]. "La semence du monde" : c'est elle, la *māyā*, qui est cause matérielle des corps, des sens et des mondes. "Assortie de puissances diverses" : elle consiste en effets qui ont la forme de puissances diverses. On dira : "Les effets qui l'ont pour support existent sous forme potentielle pendant la rétraction cosmique et sous forme manifestée pendant la période d'évolution cosmique ; ils agissent alors pour réaliser leurs fins propres". Mais on ne doit pas interpréter de telle sorte qu'on attribue à la *māyā* des puissances engendrant une multiplicité d'effets, car la puissance d'une puissance est chose impossible. De plus, on réfutera la théorie selon laquelle quelque chose peut apparaître sans avoir auparavant existé. Cela a (d'ailleurs) été expliqué précédemment.

---

[1] *Tattvatrayanirṇaya*, 3.

[2] La *māyā*, en effet, "manifeste la conscience" en ce sens que ses trois dérivés directs, à savoir *kalā*, *vidyā* et *rāga* "soulèvent" partiellement — mais sans aucunement la détruire ou même l'amoindrir — cette "couverture" faite de *mala* qui recouvre l'âme comme une taie sur l'œil. Une certaine activité, un certain savoir, un certain "intérêt pour" en découlent, mais tous trois finis, impurs et, comme tels, incapables d'acheminer l'âme vers la délivrance.

"Causes auxiliaires" : parce qu'elle est cause matérielle, comme l'argile, elle ne peut produire ses effets sans l'aide d'une cause auxiliaire. "Pervasive" : ce caractère (se conclut) du fait qu'elle pénètre tous ses effets. "Impérissable" : cette série des corps et des *karman* est dépourvue de commencement, de milieu et de fin, comme celle des graines et des plantes. On a dit : "On ne peut se contenter (ici) de dire : "voici ce qui précède, voici ce qui suit". Donc, elle ne se transforme pas dans sa totalité à la différence du lait qui se transforme en caillé, mais seulement partiellement, à la manière de l'insecte sur le ghee,[3] comme le fait aussi le *bindu*.

V. On avait dit : "en utilisant quelque peu le raisonnement" ; on explique donc en quoi consiste ce raisonnement :

> Ā. 3. *Cette propriété de l'univers qui fait inférer son Auteur est la raison pour laquelle une cause matérielle existe. L'étoffe n'existe pas sans les fils.*

V. Comme l'univers est un assemblage de parties, il a certainement été produit et ce fait permet d'inférer son Auteur. Cette simple propriété — le fait d'avoir été produit — permet aussi d'inférer pour lui une cause matérielle. On n'observe pas en effet que les choses qui ont été produites aient pu commencer à exister sans cause matérielle, comme une étoffe en l'absence de fils.

D. On relie au contexte le *sūtra* qui commence par : "Cette propriété". "Comme l'univers ... etc." : ici, tout d'abord, est formulé le raisonnement qui établit l'existence de la *māyā*.

---

[3] Ce *nyāya* est quelque peu énigmatique. On peut comprendre avec K. C. Pandey (*Bhāskarī*, op. cit., p. LXVI) que l'insecte, en tombant dans le ghee, n'y introduit qu'une modification minime, "locale". Il peut s'agir aussi des "vers de beurre", ces grumeaux de matière grasse qui se forment lorsqu'on baratte le lait. Peut-être encore convient-il de corriger en *ghṛtakṛtinyāya* : "sur le modèle de la fabrication du beurre" (où le lait ne se transforme jamais que partiellement en beurre).

V. De plus ...

> Ā. 4. *Elle ne pense pas, puisque l'on observe que ses produits ne pensent pas. S'il en allait autrement, on aboutirait au défaut représenté par l'absence de relation régulière entre la cause (et l'effet), et cela anéantirait tout.*

V. Cette catégorie du nœud est non-pensante, car on perçoit ses effets, *kalā* etc. qui sont non-pensants. "Autrement", si l'on admet (qu'elle pense) alors même qu'on observe ses effets non-pensants, on aboutit à ce défaut qu'est l'absence de toute relation régulière entre la cause (et l'effet), et cela "anéantirait tout", c'est-à-dire que cela ruinerait toute inférence et détruirait toute vie empirique.

D. "De plus ... " : on indique ici que le caractère non-pensant (de la *māyā*) se déduit simplement de son rôle de cause matérielle. On a dit : "Des choses ayant telle nature proviennent de causes ayant cette nature même."

V. On présente un raisonnement destiné à établir les caractères d'omniprésence et d'indestructibilité que l'on a indiqués précédemment :

> Ā. 5. *Si elle est périssable, d'où les effets surgissent-ils (toujours) à nouveau ? Et si elle n'est pas omniprésente, comment peut-elle résider universellement en toutes choses ?*

V. Si, lors de la rétraction cosmique, la cause matérielle appelée *māyā* était elle-même anéantie, à partir de quelle cause matérielle l'univers serait-il à nouveau produit au début de la création suivante ? Elle n'est donc pas périssable. — Mais Dieu créera la cause matérielle elle-même, au début de la création! — Cela ne tient pas. Même s'il en allait ainsi, cet effet ne pourrait lui-même être produit sans cause matérielle. Il faudrait donc supposer une autre cause matérielle et une autre encore pour celle-ci, et ainsi de suite à l'infini. Mais si, au contraire, les formes individuelles, après avoir été rétractées, continuent à exister sous forme potentielle (dans la *māyā*), il n'y a plus de contradiction. De même, si la *māyā* n'était pas omniprésente, ses effets, qui sont partout présents, ne pourraient pas surgir. Il est donc nécessaire d'admettre aussi son caractère pervasif.

D. "Il est donc nécessaire ... etc.". Omniprésente, elle ne l'est que dans ses propres effets. Au-dessus d'elle, en effet, sur la voie pure, à partir du principe du Pur Savoir, règne la grande *māyā*, cause matérielle des traités etc., elle qu'on appellera aussi *kuṇḍalinī* et "origine de toutes choses" (XIII, 162). De même : "De la *śakti* (=*bindu*) naît *nāda* ; (de *nāda*) le *bindu* (inférieur)[4]". De même encore : "Sur la voie pure ... de l'autre *māyā*" (XIII, 5). Dans le *Raurava* aussi : "Au-dessus de la *māyā* il y a la grande *māyā*".

V. On expose maintenant les arguments en faveur de son unicité.

> Ā. 6. *On observe que ce qui est multiple et non-pensant a pour propriété d'être produit. N'étant pas quelque chose de produit, elle doit être considérée comme unique.*

V. Tout ce qui est à la fois multiple et non-pensant, comme les étoffes ou les cruches, est un produit. Mais (la *māyā*) n'est pas produite, n'est pas engendrée par une cause, parce qu'elle est elle-même la cause (matérielle) suprême. Elle est donc unique, puisqu'il ne saurait y avoir une multiplicité de causes suprêmes.
— Mais si, lors de la production du monde, entraient en jeu de multiples causes matérielles, par exemple les atomes imaginés par certains, quel mal y aurait-il à cela ? C'est ainsi que ...

> Ā. 7a. *On observe que l'étoffe est faite d'un grand nombre de fils. Le tout, unique, provient d'une multiplicité.*

V. On observe qu'une unique étoffe est produite à partir de nombreux fils. Posons de même que l'univers entier, qui est un, provient d'une pluralité de causes. Qu'a-t-on besoin de cette hypothèse d'une (unique) cause suprême consistant dans la catégorie du nœud ?
— A cette objection on répond ceci :

> Ā. 7b. *Le multiple lui-même provient d'une cause unique.*

V. Vous avez dit que la cause de l'étoffe etc. consistait dans la multiplicité des fils. Mais cette multiplicité elle-même est (en réalité) une chose unique, en ce sens qu'elle provient d'une substance unique, coton etc. De même que de la substance unique du coton proviennent les étoffes aux aspects divers, de même de la catégorie de la *māyā*, appelée "support de la création, du maintien et de la dissolution du monde" provient, lors de la création, l'univers (diversifié). Il n'y a ainsi aucun défaut dans notre position.

---

[4] *Kriyāpāda*, I śl. 2, p. 2.

On réfute maintenant la thèse de ceux qui rapportent le surgissement (de l'univers), pensant et non-pensant, à la présence du Soi suprême :

> Ā. 8. *Ceux qui font surgir le non-pensant lui-même d'une cause pensante, pourquoi n'infèrent-ils pas aussi bien l'existence de l'eau en prenant la fumée comme signe d'inférence ?*

V. Ceux qui admettent que même des choses non-pensantes peuvent être produites à partir d'une cause pensante, pourquoi n'infèrent-ils pas aussi bien la présence de l'eau à partir de celle de la fumée ? En effet, une fois qu'il n'y a plus de règle régissant la notion (du rapport) entre une cause et son effet, un effet d'une nature déterminée peut bien provenir d'une cause qui ne possède pas cette nature. De même qu'on ne voit personne conclure à l'existence de l'eau à partir de la fumée prise comme signe d'inférence, de même on n'observe pas que ce qui est par nature non-pensant soit produit à partir de son opposé, une chose pensante. Si une chose ayant telle nature peut provenir d'une chose ne possédant pas cette nature, alors tout peut provenir de tout.

D. "On réfute maintenant ... etc." : par ces mots on introduit le *sūtra* qui commence par "Ceux qui". Ceci s'applique indirectement à la suprême Nature appelée *Nārāyaṇa*, car la même règle vaut pour elle. C'est cela même qu'on indique par les mots : "Si une chose ... etc.". On a dit plus haut que le défaut consistant dans la possession d'une nature non-pensante découle du rôle même de cause matérielle (joué par la *māyā*).

V. On réfute maintenant ceux qui pensent que les atomes sont la cause du monde :

> Ā. 9. *Ceux pour qui le monde, y compris les êtres vivants, a pour cause les atomes, ceux-là, pour la raison indiquée précédemment, savent ce qu'est la subtilité de la connaissance.*

V. Ceux pour qui le monde, depuis la terre jusqu'aux êtres vivants, a pour cause les atomes,[5] ceux-là, grâce à la connaissance des six catégories (*vaiśeṣika*) mentionnée plus haut ougr âce à celle des seize catégories (du Nyāya) obtiennent (paraît-il) le bonheur suprême ; ils savent donc ce que c'est que la "subtilité de la connaissance", l'acuité de l'intelligence. Eux qui expliquent, grâce à leur subtile intelligence, le rôle de cause joué par les atomes, sont au-dessus de tout reproche. Certains (pourtant) refusent d'accorder aux atomes l'atomicité. La raison en est que ceux-ci, s'assemblant par groupes de six, sont nécessairement divisibles en six parties. De plus, étant non-pensants et multiples comme l'étoffe et la cruche, ils dépendent d'une cause antérieure. Comment, dans ces conditions, pourraient-ils jouer le rôle de cause suprême ? Ils ne sont donc pas la cause originelle du monde.

---

[5] Aussi bien (D) que (C) paraissent défectueux ici. On a reconstruit le texte ainsi : *yeṣāṃ bhūtāvadhikṣityantaṃ pāramaṇavaṃ jagat teṣām...* etc.

D. A partir de "Ceux pour qui ..." on explique le *sūtra* qui commence par : "Ceux pour qui les atomes ... etc.".
— Mais c'est en s'assemblant en composés binaires etc. que les atomes seront la cause du monde. En quoi cela est-il impossible ? Pourquoi serions-nous à blâmer ?
— C'est qu'à titre d'assemblages de parties les atomes sont eux-mêmes des effets. A partir des mots : "De plus ..." on montre qu'un défaut subsiste même si l'on admet l'existence des atomes. Et cette raison n'est pas invalidée par la présence des catégories de substrat générique etc., parce qu'elles sont elles-mêmes des sujets potentiels d'attribution. Et l'on n'invoque pas comme cause l'écoulement du temps etc., car cela est réfuté par la perception et la Tradition.
— Ainsi vous admettez nécessairement dans votre système les atomes qui sont déjà établis dans le nôtre!
— Non! Dans notre système aussi les atomes sont déjà admis par la voie de la Révélation, des moyens de connaissance droite etc. et il n'y a pas de raison pour accepter votre système. Quel motif aurions nous donc d'invoquer la violation de la séquence temporelle etc. comme raison pour vous réfuter ? C'est ainsi que lorsque les partisans du Vaiśeṣika veulent réfuter l'existence de l'omniprésence (admise par ceux du Nyāya) dans le sujet d'attribution constitué par le substrat générique, ils cherchent à prouver que cette qualité appartient aux (seules) réalités individuelles (*vyakti*) et leur argument est qu'elle ne se rencontre pas ailleurs que dans les réalités individuelles. C'est ainsi que les partisans du Nyāya, voulant réfuter la présence, admise par ceux du Vaiśeṣika, de la perceptibilité et de "l'appui sur ce qui est inhérent" dans le sujet d'attribution constitué par l'inhérence, cherchent à en prouver la constante inférabilité et l'indépendance. Dans (ces deux cas) vous n'invoquez pas la violation de la séquence temporelle etc., parce que, des deux côtés, le sujet de l'inférence est admis. De même ici, à propos des atomes (admis par vous et par nous), le

débat est entre vous qui les voyez éternels et nous qui les voyons périssables, mais nous n'utilisons pas comme argument la violation de la séquence temporelle etc. Ce défaut, en revanche, existe dans le cas d'un sujet d'attribution, dont l'existence n'est admise que par l'un des deux adversaires. Il en sera ainsi, par exemple, pour le sujet d'attribution "inhérence" admis par les (seuls) partisans du Nyāya ou du Vaiśeṣika, si on invoque comme raison, dans le but d'en établir la non-éternité, qu'elle est pourvue de relation parce que reliée à ce qu'on appelle "existence".

Si vous objectez que ce défaut sera alors celui de tous ceux qui suivent des systèmes différents nous répondons que le cas est ici tout à fait différent, puisque nous qui admettons les atomes sommes (sur ce point) du même avis que vous. C'est en raison de leur possession d'une forme matérielle tangible que les atomes procèdent eux-mêmes d'une cause, à l'instar des cruches etc. Telle est la raison effectivement invoquée par nous et non pas celle de la violation de la séquence temporelle etc. Seuls pourraient l'invoquer ceux qui, refusant les atomes, adhèreraient à un système (complètement) différent.

— Mais quelque exégète de la doctrine Nyāya pourrait dire : "ceci est une raison spécieuse, non décisive"!

— Non! Il n'y a pas ici de telle "raison". L'auteur des *Nyāyasūtra*, après avoir défini le signe d'inférence comme celui qui, à l'issue d'un (raisonnement) à cinq membres, procure l'inférence ou connaissance portant sur un signifié (*liṅgin*) caché, énumère cinq types de raison spécieuse. Ce sont 1) l'extériorité de la raison au sujet d'attribution, 2) la contradiction avec quelque chose de déjà établi, 3) l'ambiguïté, 4) la violation de la séquence temporelle 5) l'utilisation d'un même argument (à des fins contradictoires)[6]. De même le commentateur, lorsqu'il déclare : "Cela porte le nom (d'argument) décisif".

Les atomes composés de parties etc. ne pouvant être la cause (matérielle) du monde, il convient de se mettre en quête d'une autre cause. Tout d'abord, le corps, la *māyā* etc. qui sont (à la fois) cause et effet, appartiennent à ce monde. Les partisans du Sāṃkhya aussi admettent que (le monde) est formé des vingt-quatre principes qui ont la nature des *guṇa* parce que pénétrés par les *guṇa*. Les grands éléments et les cinq éléments subtils appelés "le corps", les dix sens, le triple organe interne — toutes choses à la fois cause et effet — vont d'une matrice à une autre. Un maître a dit : "Cet ensemble d'effets, ayant été investi par les dix espèces d'organes, (l'âme) le fait fonctionner. Mais les organes, n'étant pas pervasifs, ne fonctionnent qu'en prenant appui sur ces effets".[7]

---

[6] La théorie des "raisons spécieuses" (*hetvābhāsa*) est développée dans les *Nyāyasūtra*, I 2 4-9. Ici c'est de la quatrième forme, la "violation de la séquence temporelle" (*kālātīta*), qu'il est surtout question. On entend par là toute espèce de *hetu* apportée à contre-temps, alors qu'il est "trop tard" pour cela. En d'autres termes, elle consiste à utiliser un signe d'inférence (*liṅga*) destiné à établir l'applicabilité d'un certain prédicat (*sādhya*) à un sujet (*pakṣa*) déterminé, alors même que, par une démarche indépendante, l'absence de ce prédicat dans le sujet considéré a déjà été établie. Exemple : invoquer la perception de la fumée sur la montagne pour conclure à la présence du feu "à son sommet," alors que la présence du feu— mais strictement confinée aux flancs de la montagne — aurait déjà été établie grâce à cette même fumée.

— S'il en est ainsi, disent les partisans du Sāṃkhya, la Nature constituée par les *guṇa* servira à établir tant l'effet que la cause!

— Cela est impropre, à cause de l'existence de principes comme *kalā* etc. qui sont établis par le raisonnement. Par exemple, *kalā* et Savoir[8] sont établis ainsi: l'Esprit affecté de la souillure, ayant ses pouvoirs de connaissance et d'action bloqués, ne jouit pas des mondes, à la manière de l'âme "isolée durant la dissolution cosmique" ; ces deux facteurs doivent donc exister pour manifester (ces pouvoirs). On établit la nécessité de la "Passion" pour expliquer l'activité, en considérant que chez celui dont la nature pensante a été révélée il n'y a plus d'activité, comme chez le dépassionné. Comme celui qui agit doit nécessairement avoir une incitation (*kalana*) et une délimitation (*niyamana*) de son action, le Temps (*kāla*) et la Nécessité (*niyati*) sont établis. La Nécessité a rapport au domaine des causes et des effets. Le non-manifesté est établi comme différent des *guṇa* en considérant que les causes susdites, les *guṇa*, sont multiples et non-pensantes, comme les sens, et qu'ainsi une autre cause est nécessaire. Les partisans du Pāñcarātra en acceptent la réalité lorsqu'ils proclament : "Le Bienheureux Vāsudeva est la Nature qui transcende les *guṇa* ; le non-manifesté est éternel, il n'y a rien au-delà de lui". C'est ainsi que la Nature est établie.

Et comme le Prédonné (*pradhāna*) est multiple, distribué qu'il est à travers les âmes[9], ces principes aussi doivent être multiples. (Sinon), l'uniformité des expériences affectives (de ces âmes) en serait la conséquence. Ceux-ci, multiples et non-pensants, ont une cause et l'Esprit, s'il ne leur est pas conjoint, n'a pas le statut de sujet jouissant. Enfin, la *māyā*, cause (matérielle) suprême, est établie. Les Bouddhistes etc. ont soutenu que (toujours) des corps étaient la cause d'autres corps, disant qu'il s'agit de simples assemblages qui apparaissent et sont détruits, mais leur thèse a déjà été réfutée.

---

[7] *Tattvasaṃgraha*, 4.

[8] On doit corriger *avidyā* — inintelligible ici — en *vidyā*, "Savoir". Tout ce passage est consacré à une rapide démonstration de l'existence des cinq dérivés immédiats de *māyā* (appelés *kañcuka*, "cuirasses", dans l'école du Nord) dont la description détaillée fera l'objet du chapitre X.

[9] Rappelons que, pour toutes les écoles śivaïtes, le Prédonné, ou *prakṛti*, est multiple parce qu'il représente la substance individuelle concrète, ou plutôt la cause matérielle de tel ou tel individu en tant qu'il est distinct des autres.

V. — Mais on constate qu'à partir des corps, des organes sensoriels etc. appartenant aux parents surgissent (chez les enfants) des corps, organes des sens etc. semblables aux premiers. Qu'a-t-on besoin de ces causes invisibles, construites par l'imagination, telles que la *māyā* ?
— Cette objection formulée, on répond :

> Ā. 10. *Si les corps etc. proviennent d'autres corps etc., quelle voie (suit la création) quand tout a été détruit ? Et celui pour qui la destruction n'est pas complète parle vainement, privé qu'il est de l'omniscience.*

V. Vous considérez que les corps, les sens etc. des créatures sont produits par les corps, sens etc. de leurs pères et mères qui s'unissent. La raison invoquée est que (les corps des enfants) existent lorsqu'existent (les corps des parents) et n'existent pas lorsque ceux-ci n'existent pas. Soit! Mais alors nous devons vous poser la question suivante : lors de "la destruction complète", de la résorption de toutes choses, par quelle voie s'opèrera ensuite la création des corps etc. ? Ou bien vous direz que la destruction de toutes choses s'opère progressivement et qu'il n'y a pas de résorption cosmique simultanée. Mais cela ne vaut pas, car il est impossible de nier la résorption cosmique attestée dans toutes les bonnes doctrines, du Veda aux Purāṇa en passant par la Tradition et les contes historiques. Et, si on la nie, on ne pourra pas davantage admettre une première création. Ainsi, en niant à la fois la création et la résorption cosmique, on ne fait que s'éloigner de l'omniscience.
D. On indique que le *sūtra* qui commence par "Si les corps..." réfute l'hypothèse de ceux-là aussi (les bouddhistes). Comme l'on constate que les corps etc. sont détruits progressivement, il est légitime de considérer que (la résorption cosmique) invisible s'opère sur le modèle de ce qui est visible. "Mais cela ne vaut pas ... etc." : le simple fait qu'elle soit invisible ne suffit pas pour nier l'existence de la résorption universelle, parce que celle-ci est établie par le raisonnement et la Tradition.

V. On indique en quoi consiste l'erreur de ceux qui nient la résorption cosmique :

> Ā. 11. *Si une qualité est appréhendée, même localement, dans un sujet, pourquoi serait-elle empêchée d'apparaître partout chez ce sujet?*
> 12. *Après avoir vu des millions de fois les vivants tomber et mourir, on reconnaît également l'existence du moment où s'opère la destruction de tous les hommes.*

V. L'Omniscient a promis d'examiner ses propres paroles sous l'angle de leur validité logique. On a dit : "C'est en examinant (une masse d') or sur toutes ses faces, en la chauffant, en cherchant à la couper, ou à l'aide d'une pierre de touche qu'on la trouve (éventuellement) acceptable — ô moines — et non sur l'autorité de mes paroles". Mais rien ne vient compromettre la possibilité de la résorption cosmique. Une qualité comme la fumée ou la luminosité ou le caractère brûlant, si elle est expérimentée en quelque endroit que ce soit dans un sujet comme le feu, comment serait-elle empêchée d'apparaître partout chez ce sujet? Aussi, après avoir assisté des dizaines de millions de fois à la destruction massive des créatures par la famine, la peste, les pièges, les déroutes etc., on infère l'existence réelle d'un moment où la totalité des êtres est résorbée. C'est également ce qui est proclamé par les bonnes doctrines.

D. Pour montrer que (cette doctrine) est établie aussi par le raisonnement, on présente le *sūtra* commençant par "Si une qualité ..." comme la formulation d'une question préliminaire. En vue de montrer l'inanité du doute (qu'elle implique) on expose les paroles mêmes (de l'adversaire) : "L'Omniscient a promis ... etc.". On veut ainsi faire éclater la contradiction de cette thèse qui nie la réalité de la résorption cosmique (pourtant) établie par le raisonnement. On rappelle alors ce raisonnement même : "Une qualité comme la fumée ... etc.".

V. Alors, remarque-t-on, tous les effets sont résorbés dans la *māyā* :

> Ā. 13. *Les effets qui l'ont pour support existent sous forme potentielle pendant la rétraction cosmique et sous forme manifestée pendant la période d'évolution cosmique; ils agissent alors pour réaliser leurs fins propres.*

V. La cause appelée *māyā* a été établie, à l'aide des arguments formulés ci-dessus, comme jointe aux qualités d'éternité et d'omniprésence. "Les (effets) qui l'ont pour support," les corps, les organes et les mondes, y résident sous forme potentielle pendant la période de résorption cosmique. Mais, lors de la création, sous forme manifestée, ils s'activent en vue de réaliser leurs fins respectives. Tout cela est très cohérent.

D. "Alors" : il s'agit ici, d'après le contexte, du temps de la résorption universelle. "La cause appelée *māyā* ... etc." : le principe de la *māyā* est le support du deuxième (type d') effet.[10]

V. Ici l'ascète, qui n'accepte pas la doctrine de la réalité des effets (dans leur cause), pose une question :

> Ā. 14. *C'est lorsque l'étoffe est encore absente que celui qui désire se la procurer a recours aux éléments de sa fabrication que sont les fils etc. Mais lorsque l'étoffe est déjà là, le terme: "élément servant à la fabrication" perd son sens ; (autrement) le monde serait détruit.*
>
> 15a. *Posons donc que les "éléments servant à la fabrication" ont un sens (seulement) s'il s'agit de produire quelque chose qui n'existe pas encore.*

V. Il n'est pas admissible de présenter le monde comme reposant, sous forme potentielle, dans une cause suprême appelée "*māyā*". Il convient en effet de construire l'invisible sur le modèle du visible. On constate que c'est celui qui désire une étoffe inexistante qui a recours aux "éléments de sa fabrication", fils, métier à tisser, brosse etc.; (rien de tel) lorsque l'étoffe est déjà là. Si l'étoffe existe déjà, le terme "élément de fabrication" ne s'applique plus aux fils etc., simplement parce que (l'étoffe) est déjà là. C'est par rapport à une production de ce qui n'existe pas encore que les "éléments de fabrication" prennent sens et non autrement.

D. A partir de : "Il n'est pas admissible..." on explique le *sūtra* de forme interrogative qui commence par : "C'est lorsque...". Ici, pour ceux qui croient à l'existence réelle des effets (dans leur cause), se présentent quatre possibilités. Certains considèrent que la cause est un agrégat de puissances dont (certaines), devenues manifestes, constituent l'effet. On a dit : "Dans la réalité en évolution, qui est un assemblage de pures puissances, tantôt telle puissance est manifestée et tantôt telle autre est résorbée". Pour d'autres, la manifestation des réalités ne signifie pas qu'elles assument une forme différente mais simplement qu'elles viennent à être perçues. Etant éternelles, elles sont tantôt résorbées dans le Prédonné et tantôt certaines d'entre elles (apparaissent) à travers une qualité particulière. Ainsi, d'après eux, ce qu'on appelle "naissance" n'est qu'une manifestation progressive. On a dit : "Comme il y a une manifestation graduelle (de puissances) parmi les formes perceptibles, à partir de leur nature propre ou de quelque qualité éminente, le terme de "naissance"ne convient pas".

---

[10] C'est-à-dire des effets de caractère "impur", par opposition aux effets de caractère "pur" dont le *bindu* forme le support.

D'autres encore estiment que l'effet est un simple arrangement particulier à l'intérieur de la cause, à la manière des divers bracelets faits en or. On a dit : "L'existence de l'or sous forme de boucles d'oreille, la totalisation d'éléments dispersés ou encore la naissance et la mort, comment les déterminer autrement ?".[11]

D'autres enfin vont disant : "Comme les ordres de succession sont divers, les réalités, selon qu'elles viennent à connaître successivement telle ou telle situation, entrent en rapport avec les dénominations de "naissance" etc.". On a dit : "Lorsqu'une cause vient à exister dans la condition d'effet, cet effet obtient bien la qualité d'effet mais ce n'est pas une naissance postérieure (à l'existence de la cause)".[12] Dans ces quatre hypothèses l'effet existe innommé (dans la cause), et ainsi s'établit cette règle de la réalité des effets. Or, celle-ci est considérée (dans la thèse provisoire) comme erronée ; "Il convient en effet... etc.".

V. Et voici la réponse :

> Ā. 15b. *Eh bien ! Que chacun fasse surgir de n'importe quoi tout ce qu'il désire !*
> 16. *Ou bien (vous admettez que) cela est impossible, mais d'où tirez-vous alors la règle qui gouverne le possible ? Je ne le vois absolument pas. Si (vous invoquez) une puissance, alors vous établissez quelque chose de déjà établi (par nous).*

V. Seul ce qui existe déjà peut être produit. Si l'on admet que les facteurs de production, métier, fils, brosse etc. sont efficaces eu égard à la production de quelque chose de non encore existant, pourquoi chacun n'est-il pas capable de faire surgir tout ce qu'il veut de n'importe quelle réalité ? On constate qu'un effet déterminé procède d'une cause déterminée. Quand un effet procède d'une certaine cause c'est d'elle seule, et non d'une autre, qu'il procède. Or, quel est ici, selon vous, le facteur de délimitation ? Nous n'apercevons dans cette "cause" aucun autre facteur de délimitation grâce à la connaissance duquel, nous qui désirons la production de tel effet à l'exclusion des autres, puissions mettre la main sur lui.

---

[11] *Vākyapadīya*, III 7 107.
[12] *Ibid.*, III 7 106.

Ou bien, par crainte de la conséquence d'une production de toutes choses à partir de n'importe quoi, vous admettez que seule telle cause possède le pouvoir de produire tel effet, mais cela revient à établir "quelque chose de déjà établi (par nous)".

— A quoi bon chercher une autre cause pour la relation déterminée d'un effet et d'une cause ? Une puissance apte à produire tel ou tel effet particulier jouera le rôle de facteur de délimitation! Ce qui ne possède pas telle puissance ne peut engendrer tel effet, ainsi un eunuque ne peut pas engendrer de fils.

— Mais alors vous êtes en train de prouver ce que nous avons déjà prouvé, puisque vous souscrivez à notre thèse en posant que tel effet est présent sous forme potentielle dans telle cause et non ailleurs, et que seule cette cause possède le pouvoir d'engendrer cet effet.

D. On commente le *sūtra* qui apporte la réponse : "Seul ce qui existe... etc.". On introduit ensuite la portion de *sūtra* qui commence par : "Si (vous invoquez) une puissance...". On introduit une thèse provisoire qui contient une objection : "A quoi bon... etc." et on commente ensuite (la portion) de *sūtra* qui la réfute : "Mais alors... etc.".

V. On signale une accumulation de défauts :

> Ā. 17. *Autrement, l'ensemble des facteurs de production ne peut plus opérer. La parole, le recours (aux moyens), le but, n'ont plus de sens. Tout cela est ruiné.*

V. "Autrement", dans l'hypothèse où c'est quelque chose d'encore inexistant qui est produit, la mise en œuvre des facteurs de production est impossible. Comment pourraient-ils agir sur un effet aussi inexistant que le fils d'une femme stérile ? Comme ils ne peuvent pas opérer dans ces conditions, des paroles telles que : "Il désire fabriquer une cruche ; amène-lui de la glaise!" deviennent sans objet. Il en ira de même du recours aux facteurs de production et de l'objet, c'est-à-dire de l'action caractérisée par leur mise en œuvre. Dès lors toute activité est compromise ; votre doctrine ruine le cours du monde.

D. On commente le *sūtra* qui commence par "Autrement".

V. — Ce n'est pas l'effet qui réside sous forme potentielle dans la cause mais c'est la puissance productrice de l'effet qui y réside, puisque ce qui est dépourvu de cette puissance ne peut engendrer cet effet. Ainsi la détermination stricte de la relation entre la cause et son effet n'est aucunement compromise.
— On réfute l'objection de l'adversaire ainsi formulée :

> Ā. 18. *Ainsi, (selon vous), c'est une puissance productrice de l'effet qui existe et non pas l'effet lui-même sous forme potentielle. Entre ces deux thèses il conviendrait d'énoncer la différence. Pour ma part, je n'en vois aucune.*

V. Ainsi vous pensez que c'est une puissance résidant dans la cause et produisant un effet déterminé qui existe et non pas l'effet lui-même sous forme potentielle. C'est là une différence qui porte seulement sur les mots et non sur les choses mêmes. Il conviendrait en effet que vous indiquiez ici quelle est la différence entre une puissance résidant dans la cause et produisant tel ou tel effet et cet effet même résidant dans la cause sous forme potentielle. Pour notre part, nous n'en voyons aucune.

D. On indique que le *sūtra* commençant par : "Ainsi" développe l'idée déjà exprimée par (la portion de) *sūtra* commençant par : "Si (vous invoquez) une puissance ...".

V. Ainsi donc ...

> Ā. 19. *Une puissance génératrice qui sert de principe de délimitation aux facteurs de production est établie par la méthode de concordance et de différence ainsi que par l'usage.*

V. Il est donc bien établi qu'il existe une puissance génératrice qui sert de principe délimitateur aux facteurs de production, de telle sorte que ceci seulement provienne de cela seulement. Et cette puissance génératrice est connue à la fois par la méthode de concordance et de différence et par l'usage. Concordance et différence se présentent ainsi : lorsque la motte de glaise existe, les cruches etc. peuvent être produites; lorsqu'elle n'existe pas, elles ne peuvent pas l'être. L'usage (est connu) même des enfants, des simples d'esprit et des femmes. Ceux qui désirent obtenir des cruches n'apportent pas au potier d'autre matière première que de la glaise.
— Mais, si la cruche existait déjà dans la motte de glaise, on pourrait l'obtenir

sans avoir recours à l'activité du potier, mais ce n'est pas le cas. Donc la cruche n'existe pas déjà dans la motte de glaise. Au contraire, elle est fabriquée par le potier, puisque c'est à la suite de son travail que l'on observe la production de la cruche.

— Non! Il n'y a pas perception de la cruche (dans la motte de glaise), parce que la cause d'une telle perception fait défaut et non parce que la cruche n'existerait pas dans la glaise. Lorsque, grâce au potier et à son activité manifestatrice, elle devient perceptible, elle est effectivement perçue, de la même façon que la base d'un pieu, l'eau etc. deviennent perceptibles grâce à l'action de creuser.

— Mais l'existence préalable de la base du pieu, de l'eau etc., est établie par des moyens de connaissance droite alors qu'il n'en va pas de même pour celle de la cruche dans la glaise! On a donc eu raison de dire que la cruche est réellement produite et non pas simplement manifestée.

— Si vous raisonnez ainsi, nous répondrons que la doctrine de la manifestation est valide, parce que, dans le cas présent aussi, des moyens de connaissance droite permettent d'établir l'existence (de la cruche dans la glaise) : "Parce qu'on ne saurait produire le non-existant et parce qu'on a recours aux matériaux appropriés."

D. "Une puissance génératrice" : il s'agit de la puissance de produire (tel) effet qui réside dans la cause. Si vous objectez que, dans l'hypothèse de l'existence réelle des effets, production et destruction deviennent impossibles, nous répondons : "Non". En effet, naître n'est pas autre chose qu'entrer en rapport avec une activité et la destruction est l'absence (de ce rapport). C'est ainsi que le Soi peut bien être dépourvu de commencement, on n'en parle pas moins de sa "naissance" en désignant par là sa jonction avec l'activité propre au corps. Et sa séparation d'avec cette activité est appelée métaphoriquement sa "mort".

On présente alors une objection : "Mais, si la cruche existait ... etc." et l'on y répond : "Non! Il n'y a pas perception ... etc.". Les partisans du Sāṃkhya ont déclaré : "Parce qu'on ne saurait produire le non-existant, parce qu'on a recours aux moyens appropriés, parce qu'il n'y a pas production de toutes choses (par tous), parce que ce qui possède une capacité produit ce dont il est capable, parce que l'effet est de même nature que la cause, l'effet existe (dans la cause)".[13] De plus, l'expérience aussi montre que naissance et mort ne sont pas autre chose que manifestation et cèlement, car cela est vu par tous. La simple perception remarque que le lait vient à exister sous forme de caillé. Et il ne convient pas de dire que le lait est détruit et le caillé produit de par l'instantanéité universelle. On a, en effet, déjà réfuté la doctrine de l'instantanéité.

---

[13] *Sāṃkhyakārikā*, 9, déjà partiellement cité par la *vṛtti*.

V. — S'il en est ainsi, la production, à partir de l'être, d'une réalité existante n'est pas possible, comme dans le cas des cruches etc. qui sont visibles. C'est donc toujours le même défaut que l'on retrouve dans cette thèse!
— A cela on répond :

> Ā. 20. *Ce qu'on appelle "production" (n') est (que) la manifestation de l'effet, car cela prend appui sur les facteurs de production. La structure résidant dans les fils s'oppose à celle de l'étoffe.*
> 21a. *Lorsqu'à l'aide du métier à tisser etc. on a écarté cette structure, la forme individuelle de l'étoffe apparaît.*

V. On admet la production de choses comme l'étoffe au sens d'une manifestation de l'étoffe déjà existante sous forme potentielle, (manifestation) qui prend appui sur les fils, le métier à tisser etc. En effet, dès qu'à l'aide du groupe des facteurs de production, métier à tisser etc., on a écarté la structure résidant dans les fils qui s'oppose à celle de l'étoffe, la forme individuelle de l'étoffe apparaît. Mais ce n'est pas quelque chose (d'absolument) existant, comme une autre étoffe effectivement perçue, qui est produit à partir des fils.
— Mais la manifestation est-elle elle-même produite à partir du non-être ou (simplement) manifestée ?
— A ce dilemme proposé par des sophistes le *sūtra* ne donne pas ici de solution, afin que ce traité ne se perde pas dans la prolixité. La nature même de la manifestation chasse tous ces faux dilemmes touchant sa manifestabilité ou son absence de manifestabilité, exactement comme la lumière (chasse les ténèbres). De même que la lumière, par le simple fait qu'elle est lumière, n'a pas à être éclairée par une autre lumière, de même la manifestation, par le simple fait qu'elle est manifestation, ne requiert pas une autre manifestation.

D. On formule une objection : "S'il en est ainsi ... etc." destinée (à introduire) le *sūtra* commençant par : "Ce qu'on appelle". Le sens est le suivant : si des cruches etc. existaient préalablement à l'intérieur de l'argile, alors l'activité des potiers ne ferait que les manifester, comme des lampes (manifestent) des objets cachés à l'intérieur d'une maison. Quelle est la différence ? Celle-ci que la lampe manifeste la cruche alors que le potier la produit.

En réponse à cette objection, on commente le *sūtra* : "On admet ... etc.". La manifestation est, en fait, de deux espèces. Dans la première on écarte un obstacle qui, occultant un objet, l'empêche d'être connu. Lorsqu'une cruche, par exemple, est cachée par les ténèbres, la manifester revient à écarter les ténèbres. Dans la seconde il s'agit d'écarter une forme qui fait obstacle à une autre; par exemple, dans la glaise, la forme de la cruche est "bloquée" par une autre forme, présente avant elle. La manifestation revient à écarter cette autre forme. Le terme "production" désigne simplement une manifestation particulière de l'espèce "cruche", de même qu'un terme comme "Karṇa" désigne métaphoriquement une espèce particulière de brahmanes.

— Mais le partisan de l'existence réelle des effets dans la cause se heurte à une conséquence inadmissible, à savoir que la manifestation elle-même, comme toute autre réalité, sera déjà existante et donc que toute activité en ce sens sera inutile!

— Certes, mais si l'on admet que la manifestation est déjà existante, au même titre que la cruche etc., et qu'elle est révélée par l'activité des facteurs de production, en quoi est-ce impossible ?

— Mais si l'on pose que la manifestation n'existe pas déjà et qu'elle est produite par le potier, quelle faute y a-t-il ici qui ne se retrouve pas dans le cas de la cruche ?

— Votre exemple et le mien ne sont pas comparables. Dans le cas de la manifestation de la cruche cachée parl es ténèbres, la manifestation n'est pas déjà existante mais, selon la conclusion à laquelle on a abouti, la cruche elle-même l'est. Il devient alors possible d'en déduire que la manifestation elle-même est engendrée, comme la cruche. De même, l'autre possibilité, celle où la manifestation est (considérée comme) déjà existante, n'a pas besoin d'être examinée (à part),parce que les conséquences indésirables qui en découlent sont les mêmes. On a dit:

> "Lorsque des deux côtés se présente un même défaut, la réfutation est semblable aussi; il ne convient pas, traitant de tels objets, de soumettre à la critique une seule des deux (positions)".[14]

Mais l'auteur du commentaire, estimant qu'aucune des deux hypothèses n'est fautive, déclare : "A ce dilemme proposé par des sophistes ... etc.".

— S'il en est ainsi, la manifestation devant être elle-même manifestée, on débouche sur une régression à l'infini!

— C'est bien pourquoi on déclare : "La nature même de la manifestation ... etc.". Comme on admet que la manifestation manifeste ce qu'elle a pour nature propre de manifester, dès lors que sont présents ses propres facteurs auxiliaires, il n'y a pas d'inconvénient à la poser comme déjà existante. Ainsi la rétraction des effets sous forme potentielle dans la *māyā* est-elle établie.

---

[14] Déjà cité, p. 117 (chap. III, n. 25).

V. Et ainsi, qu'y a-t-il d'établi en cette matière ? On répond :

> A. 21b. *De même que des étoffes cachées par des nattes etc. sont manifestées lorsqu'on enlève celles-ci, et non pas (produites) à partir du non-être, de même* kalā *et les autres (effets) sont manifestés comme surgissant du noeud.*

V. Une étoffe recouverte par une natte etc. est manifestée lorsqu'on écarte ce qui la recouvrait. Il ne s'agit pas de la manifestation de quelque chose de non-existant auparavant mais bien de celle de l'étoffe réelle. De même, les effets comme *kalā* etc. qui sont, au temps de la rétraction cosmique, dissous et potentiels, sont manifestés au début de la création comme surgissant du principe du nœud, et ce grâce à l'activité du Seigneur Ananta. Ainsi la *māyā* est-elle établie comme cause (matérielle) suprême.

CHAPITRE X

KALĀ ET LES AUTRES EFFETS

V. Après avoir établi, en s'appuyant sur le raisonnement et la Tradition, la catégorie du nœud, on entame un chapitre complémentaire destiné à en énoncer les effets, *kalā* etc. La quintuple liaison doit être opérée comme précédemment.

> Ā. 1. *Le nœud engendre successivement* kalā, *le Temps, le Savoir et la Passion, l'homme, la mère, les qualités, l'intelligence, l'orgueil, le* manas, *les sens, les éléments subtils et grossiers.*

V. A partir de la catégorie de la *māyā* sont d'abord manifestées, *kalā* et la Nécessité, toutes deux désignées ici par le terme "*kalā*", le Temps, l'Esprit, c'est-à-dire le fondement de la notion d'Esprit qui est désigné ici par le terme "*nṛ*" (homme). Du principe de *kalā* proviennent le Savoir, la Passion et le non-manifesté, la Nature ou "non-manifesté" étant désignée ici par le terme "mère". De cette dernière procèdent les qualités (*guṇa*), de celles-ci l'intelligence (*buddhi*), de celle-ci l'ego, de celui-ci sous sa forme lumineuse les sens de connaissance et le *manas*. De l'ego modifié procèdent les sens d'action, de l'ego appelé "*Bhūtādi*" procèdent les éléments subtils désignés par le terme "*mātra*" et, de ces derniers, les éléments grossiers. C'est dans cet ordre que procède la manifestation à partir du principe du nœud.

D. On relie au contexte le nouveau chapitre : "Après avoir établi ... etc.". La liaison au niveau du chapitre a été indiquée à la fin du chapitre précédent par les mots : "De même les effets comme *kalā* etc ...". La liaison au niveau de la phrase explicative s'opère, par le simple fait qu'il s'agit ici de produits de la *māyā*, avec des phrases telles que : "La "couverture", la force du Seigneur, le *karman*, les effets de la *māyā* ... etc.". Quant aux autres liaisons, ce sont les mêmes que celles qui ont été indiquées à la fin du chapitre précédent.

Par les mots : "en énoncer les effets" on annonce l'émergence à partir du principe de la *māyā* des trente principes tels que *kalā* etc., ainsi que de la souillure inhérente à la condition d'Esprit (fini) appelée "principe de l'Esprit". Par le terme "*kalā*" sont désignées en règle générale à la fois *kalā* et la Nécessité Et il s'agit ici de l'Esprit qui se trouve dans les mondes formés de *kalā*, de Nécessité etc. "C'est dans cet ordre ... etc." : selon le point de vue précédemment exposé de l'existence réelle des effets, on explique la production comme une manifestation.

> Ā. 2. *Ce qui est développé en vue de préparer des corps, immédiatement ou à partir d'un intermédiaire, comment et pour quelle raison (Ananta) met en œuvre ces principes, tout cela est exposé maintenant tel quel.*

V. Le Seigneur Ananta qui préside à la voie impure, développe à partir du principe du nœud des effets tels que *kalā* etc., en vue de procurer des corps aux âmes. Les principes du type de *kalā* sont développés "immédiatement", sans intermédiaire ; les autres effets Savoir, Passion etc. le sont à partir d'un plan inférieur On indique maintenant à partir de quelle cause et par quel procédé il "met en œuvre", c'est-à-dire attelle ces principes à l'œuvre de production des corps etc.

D. Il convient, d'après le commentaire, de suppléer dans le *sūtra* commençant par : "Ce qui est produit ..." un terme désignant un agent. Il est dit dans le *Kiraṇa* : "Sur la voie pure, c'est Śiva qui est réputé opérer; sur la voie obscure, c'est le Seigneur Ananta". "En vue de procurer ... etc." : en vue de procurer le corps subtil composé des trente principes. Il ne s'agit pas des corps grossiers produits par les régions cosmiques, car ceux-ci seront mentionnés dans le chapitre sur le monde. On déclarera : "Il existe ainsi pour la créature un corps subtil (descriptible) brièvement comme pensant parce que né d'un contact avec un principe conscient, et développé dans le sein de la *māyā*. Jugeant que cela ne suffit pas, je décrirai une série de principes cosmiques destinés à la production des supports, des corps et des objets". "A partir de quelle cause ..." : pour chacun de ces principes on indique la raison de sa manifestation. Le sens est qu'on ne se contente pas de s'appuyer sur la Tradition. Mais ce passage n'évoque pas la notion de cause matérielle qui a déjà été évoquée dans l'expression : "immédiatement ou plus tard."

> Ā. 3. *La puissance active de l'âme est éternelle et omniprésente comme celle de Śiva. Etant recouverte par les ténèbres, elle n'apparaît pas telle par rapport aux objets, sans une aide.*
> 4. *Hara "secoue" la* māyā *et produit le principe appelé* "kalā", *plein d'éclat, et qui vient en aide (à cette capacité) ; il est en effet l'élément déterminant de l'activité.*

V. Même si la puissance active de "l'âme", du Soi, est éternelle et omniprésente comme celle de Śiva — car la Révélation nous apprend que dans la délivrance elle est telle — en face des tâches à accomplir une aide lui est nécessaire pour se manifester, recouverte comme elle est par la souillure sans commencement. C'est pourquoi le Seigneur Ananta, appelé "Hara" parce qu'il attire (*harati*) les âmes sur la voie inférieure en vue de l'expérience affective, après avoir "secoué" la *māyā*, après l'avoir fécondée, manifeste le principe appelé "*kalā*". Ce principe "aide" cette capacité (de l'âme), la rend opératoire. Ce principe de *kalā* est l'élément déterminant de l'activité, ce qui rend l'âme propre à agir car elle n'agit que grâce à lui. (L'âme), si sa nature d'agent n'a pas été stimulée par ce principe, ne peut se mettre à agir. Et ce principe a la nature de l'éclat en en ce sens qu'en éclipsant la souillure originelle il rend l'âme partiellement lumineuse.

D. D'abord, en vue d'établir le principe de *kalā*, on commente le *sūtra* qui commence par : "La puissance active ...".
— Mais la capacité de l'Esprit, même si elle est entravée par le *karman* et la souillure, se réveillera au moment de la grande dissolution cosmique, par la Grâce de Śiva. Aussi, qu'a-t-on à faire d'un principe comme *kalā* ?
— A cela on répond : "C'est pourquoi ... etc." : cette capacité ne procure l'expérience affective qu'en prenant appui sur un autre principe et non pas directement. S'il en allait autrement la conséquence serait la non-production de l'intelligence etc. On établit le principe de *kalā* en remarquant que l'Esprit est recouvert par la souillure, dont l'existence est établie, et donc incapable (par lui-même) d'éprouver le plaisir et la douleur, comme dans son isolement lors de la dissolution cosmique. Il faut donc qu'existe un principe qui écarte cet obstacle. "Ayant secoué la *māyā* ... etc." : comme le gonflement d'un germe, manifesté par sa propre chaleur, *kalā* est produit par la conjonction de la *māyā* et de la maturation du *karman*[1]. De même qu'en gardant l'association du grain et de son enveloppe on obtient (si on sème le grain) une pousse, de même *kalā*,

---

[1] Il ne s'agit évidemment pas ici de la production du *kalātattva* en tant que tel. La question est plutôt celle du passage de l'universel au particulier. *Māyā* est cause matérielle universelle (dans le domaine impur), donc non seulement des corps individuels mais aussi des mondes. L'intervention de la "maturation du *karman*", c'est-à-dire d'un coefficient par définition individualisant, représente l'ensemble des conditions qui, "localement", vont la faire évoluer vers la production d'un individu avec son corps grossier, ses sens etc. L'émergence de *kalā* marque ainsi la première étape de ce processus d'individuation.

principe non-pensant, est produit par l'association des objets d'une part, de la capacité d'être sujet jouissant de l'autre, (ces deux facteurs dérivant respectivement) de la *māyā* et du *karman* de l'Esprit.

V. C'est cela même que l'on déclare :

> Ā. 5. *Grâce à* (kalā) *qui est comme une lampe, Il éclaire alors, après avoir percé d'épaisses ténèbres, une partie de l'âme dont la pensée est souillée.*

V. "Alors", au moment où la *māyā* est prête à produire, le grand Seigneur mentionné plus haut écarte d'épaisses ténèbres à l'aide de ce principe appelé "*kalā*". Celui-ci est "comme une lampe" en ce sens que, fait d'éclat lumineux, il procure un certain éclairement. Il révèle ainsi une partie du Soi dont la puissance de connaissance est extrêmement souillée ; du même coup, il renforce sa puissance d'action qui est, elle-aussi, limitée par la souillure.[2]

D. — Mais, en écartant la souillure, (Ananta) révèle aussi bien la puissance de connaissance!
— Certes, mais il n'y a pas ici de contradiction, car on indiquera que la puissance de connaissance ne se manifeste pas clairement, alors même que sa forme propre a été révélée, sans un instrument appelé "Savoir".

V. La Nécessité a été, par souci de concision, impliquée dans le terme "*kalā*", à l'intérieur du *sūtra* qui donnait les indications préliminaires. On explique maintenant le terme "*kalā*" à la fois dans le sens de *kalā* (proprement dit) et dans le sens de "Nécessité" (*niyati*).

> Ā. 6. *La racine verbale KAL est employée dans le sens de "compter" et dans celui de "pousser". Ainsi* kalā (*proprement dit*) *"pousse", chasse les ténèbres.*

V. La racine verbale KAL a pour premier sens "compter" et pour deuxième sens "repousser, chasser". Ici, le second sens est manifesté dans *kalā* (proprement dit) qui repousse, chasse "les ténèbres", c'est-à-dire la souillure. Le premier sens est manifesté dans la Nécessité appelée aussi "*kalā*" parce qu'elle "compte", délimite toutes les grandeurs.

---

[2] Cette précision est légitimée par le fait que la "pensée" (*citśakti*, ou ici *citi*) englobe toujours les deux puissances distinctes de connaissance et d'activité.

On énonce maintenant (la relation) d'agent à instrument de l'action qui existe entre l'âme et *kalā* :

> Ā. 7. *Ainsi — ô brahmane — (les maîtres) ont conclu que, dans l'effectuation de l'expérience affective et de l'activité chez la créature, ces deux éléments fonctionnent comme agent et instrument de l'action, eux que leur union fait paraître confondus.*

V. Chez la "créature", c'est-à-dire l'âme non (encore) en possession de l'expérience affective, il faut que se réalisent l'expérience affective et l'activité. Dans cet esprit les maîtres ont "conclu", ont enseigné que pour cela l'âme et *kalā* fonctionnaient, de la manière indiquée précédemment, comme agent et facteur d'action. On parle donc de l'âme comme sujet jouissant et sujet actif, de *kalā* comme facteur d'action, cause (auxiliaire) qui vient renforcer la puissance active (de l'âme). On désigne plus loin (cette cause) comme "incitatrice", dans l'expression : "depuis l'incitatrice jusqu'à la terre".

Mais comment y a-t-il deux éléments ? On répond : "eux que leur union fait paraître confondus", c'est-à-dire que leur union empêche de remarquer leur différence. Le vénérable Bṛhaspati a déclaré également : "Dans la créature, elle apparaît comme une seconde conscience, parce qu'elle lui est très étroitement unie". "Ô brahmane" : par cette interpellation celui qui parle cherche à maintenir l'attention de l'ascète, son auditeur.

D. — Mais *kalā* est non-pensant, alors que le fait d'être un agent est une propriété de la pensée. Comment peut-on alors parler d'une (relation) d'agent à facteur d'action?
— A cela on répond : "Dans cet esprit les maîtres ... etc." ; par "facteur d'action" il faut entendre ici "incitateur" et comme celui-ci est contrôlé par la puissance de cèlement du Seigneur, il n'y a pas de contradiction.

V. On décrit maintenant l'activité du principe appelé "Savoir" (*vidyā*) :

> Ā. 8. *Ainsi (l'âme) dont la puissance d'action a été manifestée est désireuse de connaître son domaine, mais sa connaissance est tributaire d'une aide extérieure, car d'elle-même elle est incapable de connaître.*
>
> 9. *Dans ce but, le Seigneur (Ananta) mit en mouvement* kalā *qui*

> *est capable d'engendrer et il créa le Savoir, le meilleur instrument de l'âme*[3].

V. L'âme, dont la puissance de connaître a été manifestée de la manière indiquée plus haut, est "désireuse de connaître son domaine", c'est-à-dire ce qu'on appelle son "intelligence" (*buddhi*) en laquelle les objets sont reflétés. Mais elle a besoin que sa connaissance reçoive une aide extérieure, "car d'elle-même elle est incapable de connaître". La raison est donnée ici par le moyen d'une caractérisation de l'âme dont le sens est qu'elle n'est pas (encore) capable de comprendre par elle-même.

Dans ce but, le Seigneur Ananta, ayant "secoué" *kalā* "capable d'engendrer", c'est-à-dire l'ayant rendu apte à produire, a créé l'instrument appelé "Savoir" qui est "le meilleur", c'est-à-dire éminent. Son excellence lui vient de ce qu'il joue sans intermédiaire son rôle de cause auxiliaire. L'absence d'excellence des autres organes internes et externes leur vient de ce qu'ils fonctionnent (seulement) après que la puissance cognitive de l'âme ait été excitée par ce (Savoir).

D. On introduit les deux *sūtra* commençant par : "Ainsi (l'âme)..." et on passe à leur explication : "L'âme, dont la puissance...etc.". Le sens est qu'elle est déjà devenue capable d'agir.

— Mais, en ce qui concerne la connaissance, les traités généraux et particuliers indiquent seulement des organes tels que l'intelligence etc. D'où tirez-vous un organe distinct (de ceux-là) et que vous appelez "Savoir"?

— A cela on répond : "le meilleur", c'est-à-dire éminent... etc.". On dit par exemple : "Il voyage au moyen d'un char, d'une route, d'une lanterne...", de même, par rapport à un résultat que seule la combinaison de plusieurs facteurs permet d'obtenir, le Savoir est le meilleur, parce que lui seul fait (directement) connaître l'objet de l'expérience.

---

[3] A partir d'ici, on assiste à la production (sous l'égide d'Ananta) du Savoir, de la Passion etc. à partir de *kalā*. Ce principe apparaît donc ici quasiment comme une troisième cause matérielle (Ananta la "met en mouvement" comme il avait déjà "agité" la *māyā*). La différence est grande avec le śivaïsme du Nord où *kalā* ne possède aucun privilège de ce genre et où les cinq "cuirasses" sont définies en parallèle comme autant de limitations des attributs du suprême Seigneur (omniscience, omnipotence, éternité etc.). Voir, par exemple, J.C. Chatterji, *Kashmir Shaivaïsm*, p. 77-85.

V. A savoir...

> Ā. 10. *Grâce à ce (Savoir) illuminateur, qui stimule la puissance cognitive, on vient à connaître l'autre objet accessible à tous les facteurs d'action.*

V. Grâce à ce principe appelé "Savoir" qui manifeste, par sa propre luminosité, la puissance cognitive, ce qu'on appelle le connaissable, "autre" que le domaine des agents et différent de celui des effets, vient à être appréhendé, c'est-à-dire connu, lui qui est accessible à tous les sens de connaissance et à tous les sens d'action pris individuellement. Ou bien le terme "autre" désigne ici le principe de l'intelligence comme une donnée immédiate, proche, parce que les objets extérieurs viennent s'y refléter. L'intelligence a la forme d'un objet de l'expérience car elle possède, reflétés en elle, des objets extérieurs tels que guirlandes, santal etc. Kheṭakanandana a dit : "L'intelligence revêt l'aspect des objets, extérieurs elle assume le forme du plaisir et de la douleur ; en bref, elle est un objet de l'expérience".[4] De même : "Même si le *mahat* possède une forme lumineuse, comme le soleil, il ne peut s'appréhender lui-même qu'en se servant d'un autre organe, parce qu'il est un objet".[5]

D. On commente maintenant le *sūtra* qui commence par : "Grâce à ce (Savoir)..."
— Mais on a dit que les expériences n'étaient effectivement obtenues que grâce à l'intelligence !
— On répond que ceci est incorrect : "qui manifeste... etc.". Puisque l'intelligence ne saurait connaître les objets des sens et pas davantage ceux-ci les objets de l'intelligence, c'est seulement ce (Savoir) qui accomplit la connaissance. L'intelligence qui se subdivise en détermination, mémoire, imagination, est à son tour connue par le Savoir qui est l'instrument suprême. Donc, l'intelligence qui est un produit de la Nature n'est pas capable de se saisir elle-même, objectivée, en jouant le rôle d'un instrument. En tant qu'objet, en effet, elle serait extérieure (à elle-même en tant que sujet). De plus, l'ensemble formé par les sens et l'intelligence, qui est contrôlé par la pensée (*citta*) présente les choses de l'expérience en tant qu'objets du Savoir et l'Esprit (*puruṣa*) saisit cet (objet) une fois déterminé par l'intelligence qui a pour nature d'assurer la fonction de l'ego en la faisant précéder de la réflexion (*parāmarśa*). On a dit : "L'Esprit

---

[4] *Tattvasaṃgraha*, 13

[5] Ibid., 14

pense un objet déterminé par l'intelligence".[6]

Ainsi donc l'intelligence et les autres (organes) sont-ils employés à procurer à l'Esprit des objets proches ou à atteindre, mais ils ne servent pas à produire la conscience. On établit le principe du Savoir en posant qu'il est ce par quoi l'on discrimine un objet (préalablement) procuré par les fonctions de l'intelligence, de l'ego et des sens. Quant au facteur qui met en action le Savoir lui-même, il en sera longuement question dans le chapitre suivant où l'on prouvera son existence en répondant à une question : "L'existence réelle d'un autre facteur de manifestation... etc.".

V. Pour faire entrer en scène le principe de la Passion, on déclare :

> Ā. 11. *(L'âme), alors même que sa puissance cognitive a été manifestée et qu'elle connait les objets, n'a pas (encore) soif : elle ne se dirige pas (vers les objets). Aussi le Seigneur (Ananta) a-t-il créé la Passion pour produire cette (soif).*

V. L'âme, dont la puissance cognitive a été manifestée par le principe appelé "Savoir" connaît les objets. Même ainsi "elle n'a pas soif", le désir n'est pas né en elle, elle ne "se dirige pas" vers les objets, c'est-à-dire ne s'apprête pas à s'en emparer. La Passion est le facteur qui produit ce désir. C'est pourquoi le Seigneur Ananta, disposé à produire, l'a créée à partir du principe de *kalā*.

D. On commente le *sūtra* qui commence par : "(L'âme), alors même...". Le sens est que sa puissance de connaître a été rendue effective. "A partir du principe de *kalā*" : il est dit dans le *Raurava* : "A partir du principe de *kalā* ont été produits les deux principes de la passion et du Savoir ainsi que le non-manifesté".[7] Le sens est donc celui-ci : ce désir des objets extérieurs qui se rencontre dans l'âme "*sakala*" ne fait pas partie, comme les pouvoirs de connaître et d'agir, de sa nature, car on ne le rencontre pas dans la délivrance. Il n'est pas non plus sur le même plan que l'intelligence etc., toutes fonctions établies à partir de leurs effets, alors qu'on ne dispose pas ici de moyens de connaissance droite pour prouver que (la Passion) produit à son tour des effets. On établit donc ce principe simplement en posant qu'il est ce par quoi la passion (concrète) est rendue possible. — S'il en est ainsi, disons que c'est la puissance d'égarement déjà indiquée comme contenue dans la *māyā* qui est la Passion. A quoi bon un nouveau principe?

---

[6] Voir *Syādvādaratnākara*, éd. d'Ahmedabad, 1914, p. 35.

[7] *Rauravāgama*, *vidyāpāda* II, śl. 15a, vol. 1, p. 6.

— On répond que ce n'est pas directement mais seulement par l'intermédiaire de ses effets que la capacité d'égarer procède de la *māyā*. Quel défaut y a-t-il ici? D'ailleurs, (la passion) ne vient troubler que les âmes affectées de la souillure et non celles qui en sont exemptes, Vidyeśvara etc.

— Mais vous admettez avec les partisans du *Sāṃkhya* que la passion, faite de simples traces résiduelles, est une qualité de l'intelligence. Mais, comme des doctrines telles que le *Nyāya* n'admettent pas d'autres traces résiduelles que celles qui s'attachent à l'Esprit, la capacité de troubler, ne pouvant appartenir à l'ensemble (Esprit-qualités), appartiendra aux seules traces et ainsi l'existence distincte de la Passion n'est pas établie.

— Certes la passion existe dans l'intelligence sous forme de traces résiduelles, comme les qualités etc., c'est ce que nous dirons. Mais celle-ci, étant une qualité de l'intelligence comme le sont les autres représentations caractérisées par leurs fonctions, vient en aide à l'Esprit en s'adjoignant des traces résiduelles, en s'unissant à des traces résiduelles qui ont acquis une forme grossière par suite de leur maturation. Ainsi donc, la passion, qui a la forme d'une représentation, devient cause de l'expérience affective, une fois renforcée par les effets de cette Passion qui réside dans le sujet, et non pas à elle seule. Autrement, l'existence de l'homme dépassionné ne serait pas possible. Et la Passion ne possède pas la nature des traces résiduelles. On l'établit comme un principe distinct en remarquant que cela entraînerait pour l'Esprit — l'intelligence étant toujours associée à une infinité de traces résiduelles — une diversité infinie d'expériences simultanées et contradictoires.

— Mais le facteur de trouble sera tout simplement le *karman*!

— Non, car celui-ci n'a d'autre rôle que de produire ses fruits et aussi parce qu'il n'y aurait plus de raison d'admettre une multiplicité de principes. Au chapitre suivant, dans des textes comme : "la Passion n'est pas quelque chose de dérivé", on établira l'existence de la Passion en tant qu'elle réside dans le sujet. Il est dit dans le *Mataṅga* et dans d'autres textes que ces principes, *kalā*, Savoir, Passion etc. servent, aussi sur la voie pure, d'instruments pour discerner la grande *māyā* et l'Esprit, comprendre les réalités à commencer par Śiva, jouer le rôle de support de la passion (concrète)[8]. On déclarera aussi dans le chapitre du monde :

---

[8] Dans la mesure précisément où ils possèdent encore une individualité, habitent des mondes, et surtout sont affectés de la "souillure attachée à l'exercice d'une fonction" (*adhikāramala*), les êtres purs qui peuplent la voie pure sont encore concernés par *rāga*. Par exemple, ils "s'attachent" à bien remplir leur fonction. Mais cet attachement est lui-même pur, indépendant des traces résiduelles et n'engendrant plus de nouveau *karman*.

"Ainsi — ô brahmane — a-t-on exposé brièvement comment les principes, les réalités, les mondes et les corps, tant sur la voie pure que sur la voie impure, (se résorbent dans leur cause)".

> Ā. 12. *Affectée par elle, (l'âme) désire les objets de l'expérience, même impurs, et les prend. Mais ce n'est pas en jouissant qu'elle accède au dépassionnement.*

V. Affectée par la Passion, l'âme en qui est apparu le désir, désire les objets de l'expérience, "même impurs" c'est-à-dire faits de *māyā*, et se les approprie. Mais ce n'est pas ainsi, en jouissant d'eux, qu'elle se libère de la passion. Parce que les racines comme CUR ignorent l'indice du causatif, le forme *spṛhan* "désirant" (au lieu de *spṛhayan*) est correcte.

On définit maintenant le principe du Temps :

> Ā. 13. *Ainsi mis en mouvement, l'Esprit fait l'expérience à l'aide d'organes qui ont (certains) effets pour support et qui sont accompagnés d'autres (organes) d'origine cosmique, ces divers objets qui se succèdent dans le temps, et cela dans diverses terres de jouissance.*

V. "Ainsi", de la manière indiquée, l'Esprit dont l'activité a été stimulée par *kalā* est "mis en mouvement", c'est-à-dire qu'il est prêt pour l'expérience affective. Dans diverses "terres de jouissance" il entre en contact avec les objets agréables et désagréables qui se succèdent dans le temps. A l'aide de quoi fait-il cette expérience ? A l'aide d'organes tels que les sens d'action et de connaissance accompagnés, ainsi que le triple organe interne, de corps d'origine cosmique. Les puissances cognitive et active, étant souillées, ont besoin des sens de connaissance et d'action. De quelle espèce d'organes se sert-il ? : "(D'organes) qui ont (certains) effets pour support". Ils résident dans des effets constitués par les éléments grossiers et subtils : non-pervasifs, ils ne sauraient se mouvoir sans point d'appui. Kheṭakanandana aussi a déclaré :

"Et cet ensemble d'effets, une fois investi de dix manières par les organes, (l'âme) le fait accomplir les mouvements. Mais les organes, n'étant pas pervasifs, agissent en prenant appui sur les effets".[9]

D. On introduit le *sūtra* commençant par "Affectée par elle". Comment déterminer la forme propre du principe du Temps qui est issu de la *māyā* ? On répond à cette question à partir de : "Affectée par la Passion...". Le sens est celui-ci : l'âme, tout en n'étant pas délimitée par le Temps, est rendue par lui apte à faire les expériences qui dérivent de la triple cuirasse, Passion etc., mentionnée plus haut. Le Temps qui, par la force des conditions limitantes extrinsèques, est facteur de manifestation de tous les effets de la *māyā*, doit être purifié dans l'initiation ; il concerne l'Esprit au-dessus du non-manifesté.[10] Il conviendra d'énoncer la même règle pour la Nécessité. On dira dans le chapitre du monde : "Réceptacle de tous les sens, de tous les corps, de tous les organes internes, un régent se tient dans l'Esprit, la Nécessité et le Temps, doué du pouvoir de mettre en mouvement". Sa purification est décrite dans le vénérable *Svāyaṃbhuva* au chapitre de la création. Pourquoi ? Tenons-nous en à ce passage même et ne concluons pas à partir d'un autre texte. La section des rites ne peut servir à contredire le traité (dans son ensemble), mais c'est l'inverse qui est vrai. On a dit : "On sait que le traité est divisé en plusieurs sections, celle des rites etc....aussi convient-il de suivre ce qui est dit à l'endroit même (où on le trouve) et non de se régler sur une autre partie du traité"[11]. (L'activité) du principe du Temps n'est possible, relativement au principe de l'Esprit, qu'assistée par la Puissance du Seigneur. On a dit en effet qu'une chose non-pensante ne pouvait agir qu'assistée par une chose pensante.

---

[9] *Tattvasaṃgraha*, 4.

V. Mais qu'appelle-t-on "le Temps" ? D'où vient-il ? Que fait-il ? A ces questions on répond :

> Ā. 14. *Le Temps est ce qui confère leur signification aux notions d'instant etc. Il "pousse" l'âme liée à laquelle la Nécessité, dès qu'elle apparaît, assigne (les fruits de son* karman).

V. Le Temps est ce qui "confère leur signification" à l'instant, la seconde, la durée d'un clin d'œil etc., ce qui les fait connaître. Son incessante révolution produit des notions comme : "Il est là un moment, il circule pendant trois heures etc." ; il provient de la *māyā*. On a dit :

"Le Temps (*kāla*), en poussant (*kalayan*) (les êtres) à coups de mouvements semblables à ceux de l'eau qui se hâte dans la clepsydre, a reçu son nom de "*kāla*".[12]

---

[10] Sur le rôle du principe du Temps dans le contexte de la *dīkṣā*, voir SP III, p. XLII et 372-378 (notes).

[11] Voir *Mataṅgavṛtti*, p. 336, n. 11 et 12.

[12] *Vākyapadīya*, III 9 14.

Quelle sorte d'âme liée pousse-t-il ? On répond : "celle à qui la Nécessité ...etc.". L' "apparition" de la Nécessité est sa manifestation à partir de sa propre cause. Dès lors, et jusqu'à la dissolution cosmique, elle astreint l'âme liée à l'expérience du plaisir et de la douleur engendrés par son *karman*. Cette opération n'est pas du ressort du Temps dont la tâche consiste seulement à pousser.

D. "Mais qu'appelle-t-on... etc." : ces mots sont destinés à relier au contexte le *sūtra* qui commence par : "Le Temps est ce qui confère...". Voici ce qu'il veut dire : "Est-ce que vous admettez avec les partisans du *Nyāya* etc. que le Temps, déjà mentionné, est éternel et omniprésent ?". On a dit : "Cette substance unique, omniprésente, éternelle, qui en séparant les activités fournit une mesure aux réalités actives, est appelée "le Temps".[13]

Or, cela est incorrect. Des textes comme: "Le nœud engendre successivement *kalā*, le Temps... etc." ne montrent pas qu'il est possible que (le Temps) exerce sa poussée directement en sortant de la *māyā*, sa cause matérielle : éternel et omniprésent, il s'étendrait alors jusqu'au principe de Śiva. Selon le point de vue des traités d'astronomie, le Temps n'est qu'un aspect particulier des astres. On a dit : "D'autres connaisseurs du Temps l'ont posé comme le le mouvement du soleil, des planètes, des étoiles etc., divisé selon leurs révolutions".[14] Dans ces conditions, il sera un trait particulier des actions, comme la maturation etc. et, en tant que tel, il ne sera ni substantiel ni omniprésent. S'il n'est pas omniprésent, il ne peut mouvoir tout ce qui est situé en-dessous du principe de *māyā*.

Ou bien, selon l'opinion des Vedāntin et des bouddhistes, le Temps n'est fondé que sur l'activité empirique et n'est pas absolument réel. On a dit : "Certains affirment que (le Temps) est produit par la continuité des pensées ou bien invoquent une puissance inhérente à la connaissance ; pour eux, le Temps n'existe pas réellement à l'extérieur mais ils considèrent que l'activité empirique n'est pas possible sans lui".[15] Mais, s'il est omniprésent, c'est une erreur que de limiter son domaine à l'activité empirique. Et la raison invoquée — que le Temps serait irréel, ayant la forme de la nescience, comme la lune dédoublée etc. — (implique) l'impossibilité pour lui d'être cause de mouvement.

— Mais les partisans du *Sāṃkhya* disent que le Temps, ayant la forme d'une

---

[13] *Ibid.*, III 9 1.

[14] *Ibid.*, III 9 76.

[15] *Ibid.*, III 9 57b-58.

évolution, est produit par la Nature! On a dit : "L'évolution est une existence séparée, dérivant de la succession des états ; elle est reconnue comme le Temps qui revêt la forme du passé, du futur et du présent".
— Cela non plus ne constitue pas une base solide pour le Temps. L'évolution, étant un effet, ne peut constituer une base ferme et il sera donc impossible (au Temps) d'être cause de mouvement sur la voie qui s'étend en-dessous du principe de *māyā*. De plus, privé de base ferme et non-pensant, il ne peut, à la différence de l'intelligence, de l'Esprit et du Seigneur, mouvoir les corps pour qu'à leur tour ils meuvent les êtres. Le raisonnement aussi permet de situer le Temps au-dessus même du principe de *māyā* : il n'est pas disposé (comme vous le voulez), car là aussi création et dissolution se produisent. S'il se tenait entièrement en-dessous du principe de *māyā*, il ne pourrait, pendant la dissolution cosmique, rien mouvoir.[16] Après avoir ainsi repoussé toutes ces hypothèses, on commente, pour défendre (de manière plus détaillée) notre position, le *sūtra* qui commence par "Le Temps est ce qui confère... etc.".

"En poussant..." signifie : "en mettant en mouvement selon les modalités du lent, du rapide etc.". On a dit : "Le Temps est divisé par la pensée". On veut dire, en somme, ceci : l'hypothèse des partisans du *Sāṃkhya* n'est pas recevable, parce que le Temps, inféré à partir des divers états, jeunesse, maturité etc. du corps qui est le support de l'expérience affective du sujet, est différent d'une transformation. On a dit : "Jusqu'à seize ans c'est l'enfance, ensuite la jeunesse, ensuite jusqu'à soixante-dix ans l'âge mûr". Si la maturité n'était produite que par la transformation, elle existerait toujours et partout, car (la transformation) a une forme unique. Et si elle était produite par un trait particulier de la transformation, il faudrait demander d'où lui vient ce trait particulier.

La (maturité) n'est pas non plus dépourvue de cause ou éternelle, ou encore à la fois existante et non-existante, cela en fonction de textes comme : "à partir de l'absence de cause... etc.". Elle ne procède pas non plus simplement de la série personnelle, parce que celle-ci existe de manière durable. Elle ne procède pas de la nourriture et de la boisson etc. ou du chaud et du froid : comme ces choses existent toujours, le cas est le même que précédemment. Elle ne dérive pas non plus d'une succession d'états produite par le *karman*, car alors, nécessairement, elle existerait toujours. Ce qui est la cause par excellence de la maturité — au sens où l'espèce, la durée de vie et l'expérience affective sont conditionnées par le *karman* — c'est le Temps.

---

[16] En effet, pendant la dissolution cosmique, au-dessus de *māyā* tout continue comme avant et exige donc la présence du Temps. Cela paraît nécessaire, en particulier, pour conserver un sens à l'idée selon laquelle *karman* et *mala* continuent à mûrir pendant cette période. Il y a donc quelque chose comme un temps pur, ou subtil, qui "précède" le *kālatattva*. La question mériterait un examen approfondi.

On a dit : "Cette puissance du Temps appelée "la lente" entrave les autres puissances ; elle tient à distance et est née avec ce pouvoir d'entraver". Les caractères de lent et de rapide peuvent servir à établir le Temps. Relativement à la jeunesse et à l'âge mûr, les notions de "*para*" (antérieur ou lointain) et d' "*apara*" (postérieur ou proche) revêtent une signification différente selon l'espace et selon le temps. On peut dire d'un jeune homme qu'il est "postérieur" (*apara*), alors même qu'il est "éloigné" (*para*), et d'un homme d'âge mûr qu'il est "antérieur" (*para*), alors même qu'il est "proche" (*apara*). Cette caractérisation de la notion du Temps ne tombe pas pour autant dans la confusion, car le Temps est précisément ce qui fonde les notions de *para* et d'*apara*. Et c'est pourquoi il ne revêt pas la forme d'une transformation de la Nature. On repousse ainsi les hypothèses faites au sujet du temps par les partisans du *Sāṃkhya*, les astronomes et les Vedāntin.

— Admettons donc, avec les partisans du *Nyāya*, que le Temps soit (une substance) indissociable des actions!

— Soit! Mais alors il ne sera ni éternel ni omniprésent, parce qu'il sera divers, multiple et non-pensant. Si le Temps (ainsi conçu) était unique, les réalités seraient toujours contemporaines. Or, on constate que certaines sont passées, d'autres futures. Donc le Temps sera multiple. On a dit : "Les trois dimensions du Temps se disposent (les unes par rapport aux autres) comme la lumière et les ténèbres ; cette triade naît de la succession des réalités, elle-même dérivée de la succession de ces (dimensions)".[17]

— Mais les partisans du *Nyāya* etc. objectent que cela provient de l'action qui, en tant que condition limitante extrinsèque, porte les caractères de passé etc. et les confère au Temps en qui ils ne sont pas absolument réels!

— Cela est incorrect : c'est au contraire l'action, en elle-même dépourvue des caractères de passé etc., qui les reçoit de son association au Temps. Comme il est évidemment impossible d'identifier l'action elle-même au Temps, on établit le Temps comme distinct de l'action. Donc (l'action), en elle-même dépourvue des caractères de passé etc., devient multiple en fonction de la condition limitante extrinsèque formée par le Temps qui, elle, possède bien ces caractères. C'est de la même manière que les mondes viennent à être orientés selon les directions de l'espace. On a dit : "C'est par son association à un temps qualifié que l'action est manifestée comme divisée en instants, en minutes etc. et répartie en présente etc."[18] On admet donc les caractères de présent etc. qui appartiennent au Temps tel qu'il est décrit dans les légendes historiques etc. On a dit: "Ce qui (pour nous) durera mille *yuga* n'a duré qu'un jour (pour Brahmā) et c'est ainsi qu'on parle (de Brahmā) comme "actuel", ainsi concluent les gens ; c'est ainsi qu'on dit : "le temps est venu". Le Temps possède trois dimensions, de même que le monde est multiple selon les directions de l'espace, le proche et le lointain etc. Mais les directions ne sont pas établies comme ayant une réalité différente de celle d'un assemblage de parties, tandis que la réalité du Temps est établie comme différente de celle de l'action, car la Nécessité est répandue à travers la totalité du Temps. Le Temps existe aussi sous forme pure sur la voie pure, comme *kalā* etc.

---

[17] *Vākyapadīya*, III 9 52 (sous une forme légèrement différente ; cf. *Mataṅgavṛtti*, p. 340, n. 6-8).

— Mais, le Temps n'étant pas éternel, l'absence de règle limitative va apparaître avec la grande dissolution cosmique!

— Non! (notre position) est irréprochable, parce que le rôle de règle limitative sera alors tenu par la Puissance du Seigneur.

— Posons donc que le Temps n'est autre que la Puissance du Seigneur! A quoi bon un nouveau principe ? L'ascète Vyāsa a retenu ceci dans les paroles du Bienheureux Nārāyaṇa : "Je suis le Temps, puissant, qui provoque la ruine de tous les êtres".[19]

— A cela nous répondons : s'il en est ainsi, que la Puissance du Seigneur règle à elle seule toutes choses! A quoi bon des principes tels que la terre etc.? Or, on constate leur existence. C'est donc par une opération distincte de la Grâce que le Bienheureux accomplit pour les âmes, par l'intermédiaire d'autres réalités, la création etc. Le Temps est établi si l'on considère qu'Il accomplit tout cela en prenant appui sur le Temps, qui est un aspect de sa Puissance, et non par sa seule Puissance (indifférenciée) .

Après avoir énoncé ainsi la forme propre du Temps on indique, après une question préliminaire : "Quelle sorte d'âme...", celle de la Nécessité. Faite de *māyā* elle ne délimite que l'âme *sakala*, non les âmes *vijñānākala* et *pralayākala*, ni non plus les opérations de la *māyā*, car on constate que ces opérations sont délimitées là même où cette (Nécessité) est absente. Elle ne délimite pas non plus, et pour la même raison, *kalā* etc. Joue-t-elle d'elle-même, avec une puissance pour instrument, son rôle de facteur de délimitation ? A cela on répond : "Elle astreint l'âme liée... etc." .

---

[18] *Ibid.*, III 9 16.

[19] *Bhagavadgītā*, XI 32.

— Mais c'est seulement le Temps qui assigne à l'âme liée (les fruits de son *karman*). A quoi bon la Nécessité ?
— On répond : "Cette opération n'est pas du ressort du Temps... etc". Si la Nécessité n'existait pas, les fruits des actes accomplis par les uns seraient goûtés par les autres, de même que si la loi du roi n'existait pas les brigands s'empareraient des récoltes etc., et l'on n' entreprendrait pas de traités sur l'accomplissement des actes. Or, on en entreprend ; c'est donc qu'il existe un principe de délimitation grâce auquel un homme récolte les fruits ou les existences correspondant aux actes accomplis par lui.

V. Ici l'adversaire présente une objection :

> Ā. 15. *Certains, considérant que l'expérience affective avec ses conditions dépend du* karman, *ont posé le* karman *comme le principe qui la délimite. Tout autre principe de délimitation est, pour eux, superflu.*

V. En tout cas, il est nécessaire que l'expérience affective faite par le sujet dépende, avec ses conditions, du *karman.* Sans cette dépendance — a-t-on dit — on ne saurait rendre compte de la diversité des expériences affectives. La fonction de principe de délimitation échoit donc à celui-ci. Aussi tout autre principe, à qui on décernerait ce titre, est-il superflu. N'ayant aucune fonction particulière à remplir, il représenterait une hypothèse inutile. C'est ainsi qu'on a déclaré :

"Quand un acte, bon ou mauvais, est accompli, son origine, son agent, sa modalité, son moment, son importance, son lieu dépendent de la volonté de son son ordonnateur".

Et voici la réponse :

> Ā. 16. *La fonction de tous les principes, relativement à l'expérience affective, est dépendante du* karman.
> *— Posons donc qu'il en est l'unique condition !*
> *— Alors, tous les autres (principes) seront inutiles.*

V. — Abandonnons le principe de la Nécessité! Tous les autres principes qui contribuent à produire l'expérience affective sont dépendants du *karman.* En fonction de cette dépendance nécessaire, posons que le *karman,* en l'absence duquel les autres deviennent inopérants, est l'unique condition de l'expérience affective!

— S'il en est ainsi, le corps, les sens, les objets etc., tout cela deviendra inutile.

D. On commente le *sūtra* qui commence par : "La fonction de tous les principes ...". Voici ce que le commentaire veut dire : le *karman* a seulement la capacité de produire des fruits, non celle d'en répartir (la jouissance). Les traces résiduelles des actes ne déterminent pas, à elles seules, l'assignation restrictive (des fruits) à l'auteur de ces actes, car elles ne sont que ce qu'elles sont, exactement comme les traces laissées par l'action de labourer etc. Un facteur de répartition qui relie les fruits de l'acte à l'agent doit donc exister indépendamment des actes particuliers. C'est ainsi que le roi joue le rôle de principe régisseur, reliant les fruits de l'action de labourer au laboureur. La Nécessité est donc bien établie dans son rôle de principe de délimitation. On a déjà indiqué, dans le chapitre consacré à la discussion du *karman*, qu'elle jouait un rôle dans le cas de l'égalisation des *karman.*

> Ā. 17. *Ou bien (l'acte) a besoin du corps etc. pour permettre d'atteindre les buts de l'homme. Posons alors que le principe délimitateur est le* karman *tributaire de la Nécessité.*

V.— Mais l'acte (*karman*) permet d'atteindre les buts de l'homme, non pas à lui seul mais en dépendance du corps etc. Un principe réduit à lui-même ne produit rien ; seule la totalité des conditions produit l'effet.
— A cela on répond : "Posons alors... etc.". De même que l'acte permet d'atteindre les buts de l'homme grâce à sa collaboration avec le corps, les sens etc., qui s'acquittent de leurs tâches respectives, de même — admettrons-nous — (le *karman*), grâce à sa collaboration avec la Nécessité qui produit ses propres effets, est le principe délimitateur. De la sorte, notre thèse est irréprochable.

> Ā. 18. *Ensuite est apparu le principe de l'Esprit* (puṃs), *fondement de la notion d'Esprit, et qui complète la série des principes au-dessus de la Nature. Sur le plan cosmique, il sert de support à des Rudra.*

V. Le principe de l'Esprit est sorti de celui de la *māyā* mis en repos par le Seigneur Ananta au moment de la dissolution cosmique. Il est "fondement de la notion d'Esprit", cause du concept d'Esprit. Par là est indiquée sa différence d'avec les Rudra qui se tiennent dans le sein de la *māyā* et, chargés de fonctions, habitent les divers mondes : ces derniers, en effet, ne peuvent jamais être rattachés à la notion d'Esprit. Ce principe de l'Esprit "complète la série des principes au-dessus de la Nature", puisqu'on admet que la Nature, avec ses productions, a pour fin l'Esprit. De la même manière, comme l'enseignement védique trouve sa raison d'être dans les élèves, on dit : "les élèves sont les enseignants". C'est en ce sens qu'il convient d'interpréter l'expression : "qui complète... etc."

Sur le plan cosmique, ce principe de l'Esprit sert de support à des Rudra. Il est dit dans le vénérable *Svatantra* :

"Apprends quels sont les mondes contenus dans le principe de l'Esprit: Divyāmbhas avec ses masses d'eau..."[20]

Ce principe de l'Esprit qui englobe à la fois l'Esprit (proprement dit) et la Passion, doit être considéré comme supportant les Rudra. C'est ainsi qu'il est dit dans le *Kiraṇa* :

"Vāmadeva, Bhīma, Ugra et celui qui s'appelle "Bhava", Sarveśāna et Ekavīra, le Seigneur Pracaṇḍa, Pumān, l'époux d'Umā, Ananta non-né et Ekaśiva. Ces Rudra se tiennent dans le principe de la Passion et débordent d'une énergie terrible. Il faut savoir que c'est ici que réside l'Esprit, principal gardien de la demeure".

D. Par le terme "principe de l'Esprit" on désigne ici ce qui, sous l'appellation d' "homme" (*nṛ*), a été établi posséder éternité et omniprésence ; à l'intérieur de la catégorie générale de l'âme liée ce principe fait suite immédiatement à celui de la Nécessité. "Le principe de l'Esprit est sorti ... etc.", c'est-à-dire que (l'âme) consacrée par l'initiation etc. est destinée à être soustraite au principe de la Nature ainsi qu'au monde de Śrīkaṇṭha et à être réunie au principe de l'Esprit, cela afin d'écarter la souillure qui s'attache à elle. Ce principe de l'Esprit ne mérite ce nom que si, lors de l'initiation etc., il est joint aux cinq principes qui vont de *kalā* à la Nécessité ; c'est seulement dans cette situation que peut s'opérer cette réunion (de l'âme souillée à l'Esprit).[21] Aussi ce principe ne concerne-t-il que les âmes *sakala*, et non les âmes *vijñānākala* ou *pralayākala*. L'âme supportée par ces cinq principes, *kalā* etc., associée à l'égarement et au désir des choses accessibles dans la sphère de la Nature ainsi qu'au changement, qui est le non-Soi et relève aussi de cette Nature, peut alors être appelée "Esprit".

---

[20] Citation approximative du *Svacchandatantra*, X, śl. 1069, éd. KSTS, vol. 5B, p. 441.

[21] Dans le contexte de la *dīkṣā*, le *puṃstattva* est toujours directement associé aux cinq *tattva* qui sont au-dessus de lui (*rāga*, *vidyā*, *kalā*, *niyati* et *kāla*) ; cf. SP III, p. 327. L'ambiguïté provient peut-être du fait que ce *tattva* est tantôt englobé dans la même *kalā* (du *bindu*) que les cinq au-dessus de lui et tantôt forme le sommet de la *kalā* Pratiṣṭhā.

A ce moment sa différence d'avec la Nature n'apparaît pas. Le vénérable Patañjali a déclaré : "La nescience fait apparaître l'éternel, le pur, l'agréable, le Soi, dans ce qui est transitoire, impur, douloureux, non-Soi".[22] Donc, ici, c'est à cela seulement que l'âme est jointe. Le principe de l'Esprit est ainsi purifié par l'initiation, relativement à la douleur, au non-Soi etc. Mais sa nature de principe ne l'assigne pas, comme les autres principes, à une résidence particulière. Il va de monde en monde en jouant son propre rôle.

— S'il en est ainsi, comme ce principe qui circule partout est pervasif, la conséquence sera que le principe de la terre lui-même devra être purifié!

— Non! Etant donné le caractère grossier de l'égarement relatif à la Nature, une règle de concomitance a été formulée qui a pour but d'exclure l'égarement subtil relatif à *kalā* etc. Il n'y a donc pas ici de contradiction. Il est dit dans le vénérable *Mataṅga* : "Il n'y a pas — ô tigre parmi les ascètes — un second principe qui tire son nom de l'Esprit ; pourvue des trois cuirasses, doucement poussée par le Temps, embrassée par la Nécessité, (l'âme) va accompagnée de sa nature d'Esprit qui réside en elle"[23]. De même "supportée par les cinq principes en vue des expériences nées de cela". Parce qu'on a indiqué qu'il n'était pas sujet à transformation, le principe de l'Esprit ne se différencie pas selon les mondes.

"Sur le plan cosmique... etc." : le sens est qu'il convient, lors de l'initiation "par la voie des mondes" (*bhuvanadīkṣā*), de purifier la souillure consistant dans la condition d'Esprit, et cela en invoquant le Rudra appelé "Sarvendriya".[24] Partout où il est question des (divers) mondes, ce sont leurs Rudra qui doivent être purifiés. C'est pour montrer cela que le vénérable *Svatantra* a indiqué la succession des mondes. Mais où donc se tiennent-ils ? A cette question on répond

---

[22] *Yogasūtra*, II 5 (avec *khyāti* changé en *pratipatti*).

[23] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XIV, śl. 1-2, p. 362.

[24] Il est difficile de dire pourquoi — dans la *bhuvanadīkṣā*—l'Esprit (*puṃstattva*) n'est purifié qu'à ce seul niveau, alors que dans tous les autres types de *dīkṣā* (par les *kalā*, les *tattva* etc.) il l'est à tous les niveaux (communication orale d'H. Brunner). Pour l'intelligence de toute cette discussion, il est nécessaire de garder en mémoire le point suivant : Partout où les textes parlent de la "purification" de tel ou tel *tattva*, ils entendent par là une séparation de l'âme d'avec les impuretés qui la souillent, ou pourraient plus tard la souiller, en provenance de ces divers *tattva*. On remarquera également qu'Aghoraśiva n'accepte ici de parler de *puṃstattva* qu'en un sens figuré. Ceci est cohérent avec sa position doctrinale fondamentale d'après laquelle "il n'y a de *tattva* que matériel, inerte et inconscient" (P.S. Filliozat, op. cit., p. 253). Voir à ce propos le commentaire d'Aghoraśiva sur *Tattvaprakāśa* 49 (ou III 12).

"qui englobe à la fois ... etc." Cela doit être compris à partir de ce qui est écrit dans le vénérable *Svatantra* et dans d'autres textes. Tous les mondes qui s'étagent au-dessus de celui de la Nature doivent être purifiés. On parlera en effet du monde de la Passion comme situé au-dessus de celui du Temps et l'on admet ces mondes (divers) à cause de la diversité des actions etc.

> Ā. 19. *Ensuite, à partir du principe de* kalā, *il produit celui de la Nature qui est (cause) du principe des* guṇa, *lui-même cause des sept nœuds.*

V. "Ensuite", immédiatement après la production du principe de l'Esprit à partir de la *māyā*, le non-manifesté est produit à partir de *kalā*. Quelle est sa nature? Cette Nature est cause du principe des *guṇa* lequel, à son tour, est cause de la production des "sept nœuds", c'est-à-dire du *mahat*, de l'ego et des cinq éléments subtils, (tous) causes d'effets (particuliers). De même que dans l'or les formes futures d'un éléphant, d'un homme, d'un cheval etc., ou dans les pierres précieuses les utilisations comme bracelets, boucles d'oreilles etc. existent à l'état potentiel, de même il y a production à partir du non-manifesté de la catégorie des *guṇa* qui, existant d'abord sous forme potentielle, est cause des sept nœuds, éléments subtils etc., lesquels (à leur tour) engendrent chacun des effets déterminés.

D. Maintenant, en vue d'établir le principe de la Nature, on commente le *sūtra* qui commence par : "Ensuite, à partir...etc." . "Après la production ... etc.", le sens est : à partir du principe de *kalā*, lui-même directement issu (de la *māyā*). "Cette Nature... etc." : la cause de la naissance de cet univers qui consiste dans le système des principes et des mondes étagé entre les *guṇa* et la terre, c'est la Nature.

— Mais les partisans du *Sāṃkhya* disent que le non-manifesté consiste simplement dans le fonctionnement du *sattva* et des autres (*guṇa*)!

— Cette thèse est incorrecte : étant non-pensants et multiples, comme les cruches etc., ces (*guṇa*) doivent nécessairement avoir une cause, à savoir ici la Nature qui est distincte du *sattva* etc.[25] On a ainsi réfuté ceux qui admettent l'éternité du *sattva* etc. Quant à la Nature elle-même, il est établi que son essence est celle d'un effet, parce qu'il en existe autant que d'Esprits et parce qu'elle est non-pensante. Donc ceux qui admettent (comme causes ultimes) ces divers principes n'atteignent pas la délivrance suprême. Cela est dit aussi dans le vénérable *Mataṅga* : "Ceux qui persistent à ne rien admettre au-delà de ce (principe) ne sont pas délivrés — ô tigre parmi les ascètes — toujours et toujours ils prennent le chemin d'en-bas".[26]

---

[25] Les *guṇa* ne sont pas universellement considérés dans les philosophies śivaïtes comme constituant un *tattva* à part entière. Aghoraśiva a cependant besoin de le faire afin de retrouver le nombre "canonique" de 36 *tattva*, puisqu'il n'admet précisément pas le *puṃstattva* ; cf. son commentaire sur *Tattvaprakāśa* 23 (ou II 3).

> Ā. 20. *A partir de là (est produit) le principe des* guṇa *qui consiste en* sattva, rajas *et* tamas *et est la cause matérielle de l'intelligence etc. Ses fonctions, éclairement etc., sont amplement attestées dans l'expérience commune.*

V. "A partir de là", à partir du principe de la Nature, la cause du surgissement de l'intelligence — accompagnée de ces dispositions et conceptions dont on parlera plus tard — a engendré le principe des *guṇa* qui revêt la forme du *sattva*, du *rajas* et du *tamas* ; ainsi convient-il d'opérer la liaison avec ce qui précède. Les fonctions de ces trois (*guṇa*), éclairement, mouvement et inertie, sont suffisamment connues pour qu'on ne les mentionne pas ici.

D. Maintenant on se propose de décrire le principe des *guṇa* qui a la forme d'un effet et qui est distinct de celui de la Nature, lequel a la forme d'une cause indivise. "A partir du principe... etc." : après avoir fait remarquer que le fonctionnement de ces *guṇa*, depuis l'intelligence jusqu'à la terre, s'opère de manière distincte pour chacun d'eux, on montre que le principe des *guṇa* est caractérisé par ses effets. "La cause du surgissement de l'intelligence etc." : on a dit que le surgissement de l'intelligence à partir de ce principe s'opérait directement mais qu'il y avait production en succession pour les autres principes (ultérieurs). Dans l'expression : "cause matérielle de l'intelligence", les principes (ultérieurs) ont été inclus. Cela avait déjà été indiqué aussi dans le *sūtra* immédiatement précédent qui commençait par : "il produit celui de la Nature...". Il est dit également dans le vénérable *Mataṅga* : "Dans chacune des choses manifestées le principe des *guṇa* peut être clairement énoncé, et non autrement, ô le meilleur des ascètes !"[27]. Les partisans du *Sāṃkhya* aussi ont déclaré : "De la Nature procède le *mahat*, de celui-ci l'ego, de celui-ci le groupe des seize, de cinq parmi ces seize les cinq éléments grossiers".[28]

---

[26] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XV, śl. 7, p. 369.

[27] *Ibid.*, XVI, śl. 16, p. 377.

"Les fonctions de ces trois *(guṇa)*... etc.": on n'a indiqué ici que l'essentiel, car il existe encore d'autres fonctions des *guṇa*, telles que fermeté, solidité etc. Il est dit dans le *Mataṅga* : "La fermeté, la solidité, l'habileté, la douceur, la légèreté, le contentement, la rectitude, la pureté, la résolution, la mémoire, la satisfaction, le dévouement, la patience, la pitié, la générosité, la compassion, le zèle, telles sont les fonctions du *sattva*. La cruauté, l'héroïsme, l'énergie accompagnée d'orgueil et de fausseté, la dureté, le caractère implacable, la jouissance, la fraude sont les fonctions du *rajas*, telles que doit les établir ce traité consacré au suprême Seigneur. L'anxiété, la stupidité, l'abattement, la malignité, la pesanteur, la torpeur, l'alanguissement par l'ivresse, l'obstruction, l'hébétude, voilà énoncées les fonctions du *tamas* répandues dans tous les êtres.."[29]

> Ā. 21. *Les trois* guṇa *constituent un seul principe, parce qu'ils sont inséparables. Lorsqu'on parle de tel ou tel d'entre eux isolément c'est eu égard à la prédominance de sa fonction.*

V. Bien que les *guṇa* soient au nombre de trois on doit considérer leur principe comme unique, parce qu'ils ne peuvent être séparés les uns des autres.
— Pourtant des textes comme : "les réalités sattviques, les râjasiques, les tâmasiques... etc." présentent comme distincts les effets respectifs du *sattva* etc. !
— On répond que ce principe est un à cause de leur inséparabilité. "Lorsqu'on parle de tel ou tel d'entre eux isolément... etc." : cette manière de considérer à part chacun des *guṇa* en disant : "ceci est sattvique, ceci est râjasique, ceci est est tâmasique" est due à la prédominance de (telle ou telle) fonction. La réalité en qui prédomine la fonction du *sattva* est sattvique, et il en va de même pour les réalités râjasiques et tâmasiques.

D. On explique le *sūtra* qui commence par : "Les trois *guṇa*". Il est dit dans le texte même (du *Mataṅga*) : "Aussi vrai que ces *guṇa* sont mêlés l'un à l'autre, aucune cause ne permettant de poser leur fonctionnement isolé, aussi vrai — ô tigre parmi les ascètes — sont-elles considérées dans ce traité comme séparées, en fonction de la prédominance observée (de tel effet dans telle réalité)"[30].

---

[28] *Sāṃkhyakārikā*, 22.

[29] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XVI, śl. 17-22a, p. 377 sq.

[30] *Ibid.*, XVI, sl. 23, p. 378. (en lisant *vimiśrāśca*).

V. Et ainsi...

> Ā. 22. *Il n'existe en ce monde aucune réalité non pensante qui ne soit pénétrée par ces* guṇa *et il n'existe aucun* guṇa *pur de mélange.*

V. En ce monde il n'existe aucune réalité non-pensante qui ne soit pénétrée par les *guṇa* ou bien en laquelle un *guṇa* particulier, *sattva* etc., existerait "pur de mélange", c'est-à-dire sans être associé aux autres. Toute chose en ce monde est pourvue des trois *guṇa, sattva,* etc., avec leurs fonctions potentielles ou manifestées. Voilà ce qu'on veut dire.

D. "En ce monde il n'existe... etc." : la possession du *sattva* etc. mentionnée ici ne concerne pas les choses pensantes. Un contact avec les *guṇa* est mentionné pour ces choses pensantes en tant qu'elles sont jointes à des corps subtils etc. : "en laquelle un *guṇa* particulier... etc." .

V. Le principe des *guṇa* ainsi décrit, on aborde celui de l'intelligence :

> Ā. 23. *Ensuite vient le principe de l'intelligence dont les diverses dispositions et conceptions constituent le signe d'inférence. Suprême objet de jouissance du Soi, elle est ornée d'objets dont on parlera plus loin.*

V. Ce principe de l'intelligence, "orné" c'est-à-dire influencé par divers objets dont on parlera plus loin, constitue l'objet de jouissance "suprême", éminent du Soi. Des dispositions que l'on caractérisera plus loin, telles que le mérite, et des conceptions négatives telles que l'impuissance etc. nées des premières, en "constituent le signe d'inférence", permettent d'en établir l'existence. Même si ce sont les choses extérieures qui (à proprement parler) sont objets de jouissance, comme elles sont reflétées dans l'intelligence, elles l'entraînent du côté du non-être, d'où son statut (relativement) inférieur. Le respectable Sadyojyoti a déclaré :

"L'intelligence revêt l'aspect des objets extérieurs, assume la forme du plaisir et de la douleur ; en bref elle est est un objet de l'expérience".[31]

D. On commente le *sūtra* qui commence par: "Ensuite vient le principe... etc.".

---

[31] Déjà cité, p. 223, n. 4.

"Que l'on caractérisera plus loin..." : des notions comme le mérite etc. deviennent objets de jouissance par l'intermédiaire de leurs effets. Voici ce que le commentaire veut dire : certains rites obligatoires, comme le *jyotiṣṭoma* etc., bien qu'ils possèdent la nature du mérite etc., ne produisent pas immédiatement leur fruit, obtention du ciel etc. Comme ils ne portent fruit que dans l'autre monde ils paraissent vains, aussi bien en eux-mêmes qu'en tant qu'activités du prêtre, du sacrifiant etc., Mais il ne faut pas dire pour autant que le rite ne produit pas de fruit, sous prétexte que cela est contredit par la perception. Nos adversaires eux-mêmes admettent que les rites produisent une certaine disposition appelée "*apūrva*" distribuée selon les individus ; autrement, les textes révélés qui parlent de "fruits" seraient dépourvus de sens. Mais cet (*apūrva*) ne réside pas dans le Soi, car celui-ci n'est pas sujet à transformation. On a dit que l'on n'observe pas que des actions comme le labourage etc. laissent des dispositions dans le Soi. Au contraire, c'est dans quelque chose de non-pensant, à savoir ici l'intelligence avec ses huit qualités, mérite etc., que ces dispositions sont déposées par les actes. On peut dire la même chose de dispositions comme la connaissance etc. C'est par leur seule influence que le rêve, la remémoration, l'intuition etc. font apparaître des objets qui (en fait) n'existent pas.

"Par divers objets dont on parlera plus loin... etc." : c'est à partir de là qu'est établie l'intelligence dont l'appréhension mentale est le signe d'inférence. La compréhension est de deux espèces : celle qui implique l'appréhension mentale et celle qui ne l'implique pas. On a dit : "Il existe une première connaissance, dépourvue de construction mentale, semblable à celle des petits enfants ou des muets, elle est purement née de la chose même ; il y a ensuite une autre connaissance où la chose avec ses propriétés, espèce etc., est appréhendée par l'intelligence et qui est appelée "perception".[32] Celle de ces (connaissances) qui ne comporte pas l'appréhension mentale apparaît toujours— avons-nous dit — sous la forme du sujet connaissant et elle a la nature du Soi. Quant à l'autre, celle qui comporte l'appréhension mentale, elle apparaît comme impermanente en tant que produite et elle n'appartient pas à la nature propre de l'Esprit. En effet, quelque chose de permanent ne peut posséder une nature impermanente. Ce n'est pas non plus par elle (seule) que ces (propriétés) peuvent être appréhendées.

— Mais le Tout-Puissant ne pourra-t-il pas produire, à l'aide des *guṇa*, les effets (attribués à) l'intelligence ? Qu'a-t-on besoin de celle-ci ?

— Dans ces conditions, la Puissance du Seigneur produira à elle seule tous (les effets) ; à quoi bon les *guṇa* ?

---

[32] *Ślokavārtika* sur I 1 4 (*pratyakṣasūtra*), 112.

— C'est seulement par l'intermédiaire des *guṇa* etc. qu'Il produit les effets ! — Posons alors qu'Il produit les effets tels que l'appréhension mentale de telle ou telle chose en s'appuyant sur l'intelligence etc. ; où est la contradiction ?

> Ā. 24. *Les dispositions sont des qualités de l'intelligence, mérite, connaissance, dépassionnement, puissance. Elles sont sattviques et leurs opposés, à part la passion, sont tâmasiques.*

V. Les dispositions sont au nombre de quatre. Mérite, connaissance, dépassionnement, souveraineté sont des qualités de l'intelligence connues sous le nom de "dispositions" (*bhāva*). On les appelle ainsi parce qu'elles font apparaître (*bhāvayanti*) le signe d'inférence du Soi. On doit les considérer comme sattviques. Leurs opposés, "à part la passion", à l'exception de l'absence de dépassionnement, sont tâmasiques. Ce sont le démérite, la nescience, la non-souveraineté qui constituent respectivement leur nature. Quant à la disposition formée par l'absence de dépassionnement, elle est râjasique.

D. "Les dispositions sont au nombre de quatre" : on commence par expliquer la signification du terme "*bhāva*" (disposition). Les huit dispositions, mérite etc., résident dans l'intelligence à l'état de traces résiduelles, tel est le sens. "On doit les considérer... etc." : l'Esprit dont l'intelligence fonctionne, pure et sattvique, possède les quatre (premières) dispositions, mérite etc. Il en va de même pour les (dispositions) râjasiques et tâmasiques.

V. On explique les conceptions :

> Ā. 25. *Les conceptions ont (les dispositions) pour cause matérielle. Elles sont (l'une) de huit espèces, (l'autre) de neuf espèces; sept (autres) sont de quatre espèces ; cinq ont déjà été énoncées. Telles sont — ô ascète — les réalisations etc. rangées par groupes.*

V. Les conceptions (*pratyaya*), appelées ainsi parce qu'elles "font connaître" (*pratyāyanāt*) l'âme transmigrante, ont le mérite etc. pour "cause matérielle", pour origine. Combien sont-elles ? La "réalisation" (*siddhi*) est de huit espèces; le "contentement" (*tuṣṭi*), dont on indique les caractéristiques, est de neuf espèces. Cela a été dit par les partisans du *Sāṃkhya:*

"Le raisonnement, la parole (du maître), l'étude, la suppression de la triple douleur, le commerce amical, le don sont les huit réalisations".

"On compte neuf formes de contentement ; quatre sont internes : Nature, moyens, Temps et Fortune ; cinq sont externes et sont le fruit du renoncement aux objets extérieurs".[33]

Sept sont de quatre espèces, ce qui fait vingt-huit. C'est là le nombre des "incapacités" admis dans le *Sāṃkhya*. Les infirmités de chacun des sens de connaissance et d'action, ajoutées à celle du *manas*, sont onze : surdité, cécité, absence d'odorat, mutisme, absence de goût, démence, absence de toucher, infirmité de la main, impuissance, constipation, paralysie des membres inférieurs. Quant aux infirmités de l'intelligence, elles sont les contraires de réalisations et contentements décrits plus haut et sont donc au nombre de dix-sept ; ce qui fait bien en tout vingt-huit espèces. C'est ainsi que les disciples de Kapila ont déclaré :

"Les défauts des onze organes joints à ceux de l'intelligence constituent l'incapacité. Les défauts de l'intelligence sont au nombre de dix-sept, puisqu'ils sont les contraires des réalisations et des contentements".[34]

Cinq (conceptions) ont été déjà énoncées : ce sont les cinq variétés de l'erreur, à savoir l'obscurité, l'égarement, le grand égarement, les ténèbres et les profondes ténèbres. Si l'on ajoute à ces cinq les huit réalisations, les neuf contentements et les vingt-huit incapacités, on trouve que les conceptions "rangées par groupes", énumérées par groupes, sont au nombre de cinquante.

D. "Les conceptions, appelées ainsi... etc." : le mérite etc., ayant atteint un certain degré d'excellence, accèdent, sous une forme grossière, à la condition d'objet de jouissance, tel est le sens. On a dit : "On les appelle "conceptions" (*pratyaya*) parce qu'elles font connaître (*pratyāyayanti*) l'âme (*kṣetrajña*)". Le mérite se subdivise aussi en fonction des réfrènements et des disciplines. Les réfrènements concernent l'esprit (*citta*), les disciplines les sens. Il est dit dans le *Mataṅga* : "On subdivise le mérite en réfrènement et discipline. Le réfrènement est quintuple : non-violence, véracité, honnêteté, chasteté, absence de bassesse ; la discipline est également quintuple : absence de colère, obéissance au maître spirituel, propreté, contentement, droiture". L'obéissance au maître spirituel est ici simplement un exemple d'action à accomplir régulièrement. On cite dans ce même texte : "le don, le jeûne, les pélerinages, les chants religieux, le logement'"[35] ; il s'agit ici de la psalmodie du *Veda*, de la préparation des feux.

---

[33] *Sāṃkhyakārikā*, 51 et 50.

[34] *Ibid.*, 49.

[35] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XVII, śl. 31 et 47a (en corrigeant *kīrtita* en *kīrtana*), p. 390 et 392.

"La réalisations est de huit espèces... etc." : ces cinquante conceptions, les réalisations etc., ont été dénombrées par les partisans du *Sāṃkhya* mais non pas une fois pour toutes, puisque des textes comme le vénérable *Mataṅga* les définissent et les dénombrent autrement. Le sens est donc que l'objet décrit par l'auteur des *sūtra* est bien connu dans le *Sāṃkhya* etc. et c'est en référence à cela que l'auteur du commentaire déclare : "Cela a été dit par les partisans du *Sāṃkhya*". Mais quelles sont les conceptions établies de manière définitive ? A cela on répond : "le mérite est de dix espèces, en fonction de la distinction des réfrènements et des disciplines". La connaissance, lorsqu'elle a atteint un certain degré d'intensité, s'appelle "réalisation". Seule mérite ce nom la connaissance qui, sans dépendre (directement) de l'enseignement du maître spirituel, est produite par le seul effort de l'intelligence de l'individu. On a dit : "Les "voyants" (*ṛṣi*) réalisèrent directement le *dharma* ; quant à celui qu'ils avaient obtenu indirectement d'autrui, par l'enseignement, ils en firent des Mantra". Ainsi y a-t-il (réalisation) par soi-même, à partir de l'étude de traités religieux, de l'enseignement magistral relatif au Soi etc., et par la suppression de la triple douleur. La (réalisation) est ainsi octuple en fonction de la diversité de ses causes, commerce amical, don à de saints personnages etc. Il est dit dans le *Parākhya* : "Toujours la connaissance est réalisée par l'effort de sa propre intelligence". On le dira également ici : "Les qualités qui apparaissent conformes au bien sont celles acquises à partir d'une vue (objective) du monde et (de la parole) du maître spirituel...". Par là sont désignés aussi indirectement le don etc. Les partisans du *Sāṃkhya* aussi ont déclaré : "Le raisonnement, la parole (du maître), l'étude, la suppression de la triple douleur, le commerce amical, le don sont les huit réalisations".

Et il est montré dans le *Mataṅga* que ces conceptions sont considérées par les philosophes qui, des Vedāntin aux matérialistes, mettent (respectivement) la conscience dans le Soi suprême, le non-manifesté, les *guṇa*, l'intelligence, l'ego, le *manas*, les sens, les éléments subtils et grossiers comme conduisant à l'obtention de ces divers niveaux. Ici même on dira : "La pensée relative à l'Esprit, à la Nature etc. est appelée ici "réalisation". Cette réalisation, donc, qui revêt la forme de telle ou telle connaissance est décuple en fonction de la diversité (des systèmes) et, en fonction de la diversité des causes mentionnée plus haut, elle est octuple. Elle est donc (finalement) de quatre-vingt espèces.

Les partisans du *Sāṃkhya* ont indiqué que les contentements étaient distincts de ces connaissances. On a dit : "On compte neuf formes de contentement ; quatre sont internes : Nature, moyens, Temps et Fortune ; cinq sont externes et sont le fruit du renoncement aux objets extérieurs". On a dit : "Il se contente de la moitié ; il se contente du quart". Ici même on dira : "Le contentement, c'est la pensée : "J'ai atteint mon but" chez un homme qui (en fait) n'a pas atteint son but". Il en va de même ailleurs, tout cela ayant été énoncé en fonction de la diversité des réalisations, il n'y a pas ici de contradiction.

Mais quels sont, derechef, les contentements ? La diversité des contentements procède ici de celle des dépassionnements, elle-même liée à la connaissance ici des éléments grossiers, là des éléments subtils. Il est dit dans le vénérable *Parākhya* : "De chacune de ces connaissances découle un dépassionnement". Ici également des facteurs tels que la vue des êtres vivants accablés par les soucis 1), la triple douleur d'origine interne, externe et divine 2,3,4,), l'obtention des richesses etc. 5), les lamentations 6), les femmes 7), un désenchantement spontané 8), la (réflexion) de l'intelligence 9), les cadeaux reçus etc. 10) produisent dix contentements différents. Ils procèdent des différents dépassionnements appelés respectivement "dégoût" 1), "(horreur de la douleur) d'origine interne externe ou divine" 2,3,4), "détachement des possessions" 5), "né des lamentations" 6), "déception" 7), "ivresse" 8), "né du désir" 9), "propre aux ascètes" 10). En accédant à ces divers états le Soi est satisfait. On a dit : "L'homme qui trouve son plaisir dans le Soi, son contentement dans le Soi[36]... délivré de tous les maux, il va au *brahman* éternel". Ce contentement qui est ainsi décuple se subdivise à nouveau en fonction de la diversité des systèmes qui a été mentionnée plus haut, selon qu'ils associent la conscience aux éléments grossiers, aux éléments subtils etc.. On arrive ainsi au nombre de cent.

La souveraineté est elle-même octuple : capacité de se rendre aussi petit qu'un atome etc.. Finalement, ces huit variétés deviennent soixante-quatre, multipliées qu'elles sont elles-mêmes par huit en fonction de la variété des espèces divines, des Piśāca à Brahmā, du monde terrestre divisé en terre ferme et en eau, et des lieux de séjour affectionnés par eux. En posant que l'intelligence de l'homme se comporte envers les contraires des mérites — à savoir des règles et réfrènements énonçés plus haut — comme envers les mérites eux-mêmes on conclut que le démérite est lui-même de dix espèces. La nescience est de cinq espèces : obscurité, égarement, grand égarement, ténèbres et profondes ténèbres. C'est à cause de l'obscurité que les réalisations susdites ne sont pas le lot de l'homme. Les mécontentements qui procèdent de l'absence de dépassionnement, au sens où les contentements procèdent du dépassionnement, sont dix, de par la différence indiquée plus haut des systèmes. Comme ce sont les (dépassionnements particuliers), dégoût etc., qui conduisent au contentement, la diversité (toute négative) de leurs (contraires respectifs) ne se traduit pas par une diversité des (mécontentements). Comme la souveraineté s'exprime par huit capacités particulières, par exemple celle de se rendre aussi petit qu'un atome, l'absence de souveraineté s'exprimera par les incapacités correspondantes et sera ainsi elle-même octuple. Il y en aura en tout vingt et une si l'on y ajoute l'incapacité du corps, les dix espèces d'incapacité des sens, celles enfin du *manas* et de l'ego.

---

[36] *Bhagavadgītā*, III 17a.

En subdivisant l'incapacité de l'intelligence, l'absence de réalisation, le mécontentement, la nescience et l'absence de dépassionnement nous contredisons la thèse du *Sāṃkhya* selon laquelle : "les défauts des onze organes joints à ceux de l'intelligence constituent l'incapacité". Ces (dispositions et conceptions), mérite etc., sont ainsi au nombre de trois cents. Le vénérable Rāmakaṇṭha a dit : "En fonction des dix divisions du mérite, la connaissance est de quatre-vingt espèces, le dépassionnement de cent, la souveraineté de soixante-quatre, le mérite de dix, le démérite de dix, la nescience de la moitié (i.e. cinq), l'absence de dépassionnement de dix et l'absence de souveraineté de vingt et une. En bref, dispositions et conceptions se subdivisent en trois cents espèces".[37]

Mais que faut-il entendre par "obscurité", "égarement" etc. ? L'obscurité qui consiste à mettre le Soi dans ce qui n'est pas le Soi est de dix espèces, puisqu'elle est la cause des dix absences de réalisation. L'égarement, cause des incapacités — par exemple celle d'atteindre la petitesse d'un atome — est octuple. Le grand égarement est de dix espèces ; il est ce qui fait passer pour excellents de (simples) objets du témoignage verbal indignes de la Révélation et de la Tradition. Les ténèbres, de dix-huit espèces, sont la souffrance de celui qui constate qu'il n'obtient pas, alors même qu'il a mis en œuvre les moyens nécessaires, les dix objets comme la parole etc. et les huit (pouvoirs) comme celui d'attendre la taille d'un atome, ou encore qui les perd après les avoir obtenus. Les profondes ténèbres, de dix-huit espèces, sont la douleur qui apparaît lorsque les dix-huit (objets ou pouvoirs) susdits vous sont ravis par la puissance d'un autre *yogin*. Les contraires respectifs de ces sub-variétés (de nescience) sont aussi (en tout) soixante-quatre. C'est ainsi que le vénérable *Mataṅga* déclare : "A cause de l'irruption de la force possédée par la puissance de l'obscurité... ".[38]

V. Et de ces (principes) présentés par voie d'énumération,

Ā. 26a. *Les dispositions et les notions, on indique brièvement*

---

[37] Voir *Mataṅgavṛtti*, XVII, 157, p. 417.

[38] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XVII, śl. 175a, p. 421.

> *les caractéristiques.*

V. De quoi s'agit-il ? On répond :

> Ā. 26b. *Ces (dispositions) de l'âme sont innées (ou) conformes au bien, (ou) relevant de la Nature.*

V. Pour l'âme transmigrante ces dispositions sont de trois espèces en fonction des distinctions de l'inné etc.

D. Après avoir formulé une question on indique ce qui caractérise les dispositions. Ces dispositions doivent être considérées comme innées chez des êtres tels que Brahmā etc.

V. On indique maintenant la forme propre des dispositions innées ou autres:

> Ā. 27. *Chez ceux en qui des dispositions laissées par le mérite ont stimulé l'esprit les qualités innées sont celles qui continuent à se manifester même après le départ du corps.*

V. Chez ceux dont l'esprit a été convenablement stimulé par des dispositions laissées par le mérite sous forme de sacrifices et d'œuvres pies, certaines qualités se manifestent non seulement pendant la durée de l'union avec le corps mais aussi après que le corps s'en soit allé. Elles sont considérées comme innées.

> Ā. 28. *Les qualités qui apparaissent conformes au bien procèdent d'une vue (objective) du monde, (de la parole) du maître spirituel ou des traités religieux. Elles sont acquises par une activité de l'esprit, de la parole et du corps.*

V. Mais les qualités qui procèdent d'une compréhension du monde tel qu'il est, (de la parole) du maître spirituel ou des traités religieux "apparaissent", se manifestent comme conformes au bien.

D. A partir de : "Mais les qualités" on commente le *sūtra* qui commence par "Les qualités". "De monde tel qu'il est" : il s'agit d'une juste compréhension de ce que sont fortune, amis etc. ; cela désigne aussi indirectement les choses comme le don etc. qui ont été mentionnées plus haut. "Elles sont acquises... etc." : cette triade est expliquée ici par une autre voie.

> Ā. 29a. *Les (qualités) relevant de la Nature sont celles qui se manifestent lorsque (l'âme) reste unie au corps, comme lorsqu'on se réveille d'un rêve.*

V. Ces qualités qui se manifestent seulement lorsqu'il y a union au corps, et non pas lorsque le corps se retire, et qui revêtent la forme de dispositions dont (les effets) ont commencé à apparaître, comme chez celui qui se réveille d'un rêve, d'une ivresse, d'un engourdissement, sont considérées comme relevant de la Nature.

On parle ensuite des divers fruits de ces qualités, innées etc. :

> Ā. 29b. *Les (dispositions) "conformes au bien", d'une part, et "relevant de la Nature", d'autre part, aboutissent respectivement les unes au ciel, à la délivrance, à l'absorption dans la Nature, à l'absence d'obstacles, les autres aux renaissances, à l'enfer, à la servitude, aux obstacles.*

V. Certains objets sont le fruit des (dispositions) "conformes au bien", d'une part, et "relevant de la Nature", d'autre part. Quels sont-ils ? On répond : "le ciel... etc." : du mérite résulte le ciel, de la connaissance la délivrance, du dépassionnement l'absorption dans la Nature, de la souveraineté l'absence d'obstacles, l'obtention de tout ce qu'on désire. Du démérite résultent les renaissances animales et autres, de la nescience l'enfer, de l'absence de dépassionnement la servitude, de l'absence de souveraineté les obstacles.

D. "Certains objets..." : il s'agit ici des dispositions constituées par le mérite etc. "De la connaissance la délivrance..." : la "délivrance" de ceux qui adhèrent à tel ou tel des systèmes mentionnés plus haut trouve sa limite dans tel ou tel principe (admis par eux comme suprême). On a dit : "Les bouddhistes se tiennent au niveau du principe de l'intelligence". Ce n'est pas la délivrance suprême dont nous avons dit et dont nous redirons qu'elle n'est pas possible sans l'initiation. "De l'absence de souveraineté les obstacles" : il s'agit de l'incapacité mentionnée plus haut.

V. On énonce maintenant le résultat des (dispositions) innées :

> Ā. 30. *Les (dispositions) innées aboutissent d'une part à un pouvoir exercé sur des êtres dominés et lié à leur connaissance complète, à l'éloignement de la foule des obstacles, à l'absence de*

désir envers les jouissances, d'autre part à l'attachement aux jouissances, à l'humiliation, à l'obtention d'un corps, aux obstacles.

V. Lorsque telle ou telle (disposition) comme le mérite etc. est présente telle chose advient ; ainsi s'opère la liaison avec ce qui précède. Qu'est-ce qui advient ? "Le pouvoir... etc." : il vient du mérite inné. "Lié à leur connaissance" signifie "provenant d'une connaissance de ce type". Du dépassionnement vient l'absence de désir envers les jouissances, de la souveraineté l'éloignement des obstacles, du démérite inné l'attachement aux jouissances, d'une nescience de ce type l'humiliation, de l'absence de dépassionnement l'obtention d'un corps, de l'absence de souveraineté les obstacles à l'activité.

D. "Le pouvoir" est le contrôle exercé sur des mondes que l'on régit dans les limites de leur principe. "Une connaissance de ce type", c'est-à-dire une connaissance que l'on obtient et qui porte sur cela. Cela a été dit aussi dans un passage des *Bhogakārikā* qui commence par les mots : "La triade formée par le démérite etc., la passion, et la tétrade formée par le mérite etc." et se termine ainsi "Elles ont pour fruits d'une part le chemin d'en-bas, la servitude, les obstacles, la transmigration, d'autre part le ciel, la délivrance, l'absorption dans la Nature, l'absence d'obstacles. (Les dispositions innées) ont pour fruits d'une part l'existence, la déchéance, les obstacles, l'incapacité à surmonter la jouissance, d'autre part le contrôle d'êtres moins haut placés, la connaissance des saines doctrines, l'absence de désir des jouissances ; il peut s'agir également d'obstacles à ce qu'on se propose d'accomplir. Pour les (dispositions) conformes au bien, c'est l'ensemble des fruits mentionnés plus haut".[39]

---

[39] *Bhogakārikā*, 39 et 57-59.

CHAPITRE XI

LES CONCEPTIONS

V. Après avoir examiné les dispositions, on entame un chapitre complémentaire du précédent qui sera consacré à définir les conceptions déjà mentionnées.

> Ā. 1. *Maintenant, on indique brièvement ce qui est commun aux divers types de réalisation etc., ceci afin d'éviter la confusion qui qui résulterait d'une description sommaire et faite selon les groupes.*[1]

V. "Maintenant", immédiatement après (l'examen des) dispositions, on indique ce qui caractérise les classes de "réalisations", "contentements" etc. qui se rattachent aux conceptions. Dans quel but ? "Afin d'éviter la confusion...". On désire éviter "la confusion", le trouble mental qui résulterait d'une description sommaire faite selon les groupes. "Elles sont (l'une) de huit espèces, (l'autre) de neuf espèces ; sept (autres) sont de quatre espèces ; cinq..." : ce genre de classifications rapides engendre de la confusion dans l'esprit. Mais si on énonce brièvement les caractéristiques (de chaque classe), en disant : "le contentement est ainsi, la réalisation est ainsi", cette (confusion) disparaît.

D. Etant donné que ce chapitre n'est qu'un appendice du précédent il n'est pas nécessaire, en ce qui le concerne, d'expliciter la quintuple liaison. On passe à l'explication du *sūtra* commençant par : "Maintenant, on indique...".

— Mais la définition générale des conceptions n'a-t-elle pas déjà été énoncée par les mots : "Les conceptions ont cela pour cause matérielle" ?

— A cet endroit-là on indiquait simplement que toutes les conceptions étaient produites par les dispositions. Ici, au contraire, on indique ce qui définit chacune des classes, réalisation etc. Il n'y a pas de contradiction. "Dans quel but ?" Parce que, dans le texte : "Elles sont (l'une) de huit espèces... etc.", on a donné une brève énumération de cinquante conceptions qui s'appuyait sur la doctrine *Sāṃkhya*, c'est la forme propre (générale) de ces conceptions qui a été décrite (par le *Sāṃkhya*), tandis que la définition particulière de chacune des classes (de conceptions) a été donnée par nous au chapitre précédent.

---

[1] A propos de ce début du chapitre XI, G. Oberhammer remarque, *Strukturen Yogischer Meditation*, p. 58, que tout ce développement ne peut guère avoir été rédigé avant 300 après J.C. car il présente sous une forme "déjà dégénérée" la doctrine des "50 conceptions" de Vṛṣagaṇa.

V. On déclare maintenant ceci :

> Ā. 2. *La pensée relative à l'Esprit, à la Nature etc. est appelée ici "réalisation" ; le contentement, c'est la pensée : "J'ai atteint mon but" chez un homme qui (en fait) n'a pas atteint son but.*

V. "La pensée", la connaissance relative "à l'Esprit", au Soi, "à la Nature", au non-manifesté — le terme "etc." désignant le manifesté — est appelée "réalisation". Mais la pensée : "j'ai atteint mon but" de la part d'un "homme", d'un personnage qui (en fait) n'a pas atteint son but, est appelée "contentement".

D. On commente le *sūtra* commençant par : "La pensée relative...". "Le terme "etc." désignant le manifesté" : il s'agit des réalités mentionnées plus haut et qui vont de l'ego aux cinq éléments. Il est dit dans les *Bhogakārikā* : "La connaissance relative au manifesté et au non-manifesté est réalisation ; elle se réalise".[2] "Mais la pensée..." : chez ceux-là, en effet, le fait de n'avoir pas atteint son but n'est pas supprimé par la simple obtention, fruit du dépassionnement, des séjours décrits plus haut. C'est que la suprême réussite n'échoit qu'à ceux qui sont véritablement délivrés. On a déjà évoqué (par exemple) la "dissolution dans la Nature" produite par le dépassionnement.

> Ā. 3. *L'incapacité c'est le manque de contrôle sur une réalité produit par la carence des organes des sens. L'erreur consiste à prendre une chose pour une autre, à cause de quelque trait commun.*

V. L'incapacité est l'impossibilité où l'on est de contrôler un objet, même connu, parce que les organes des sens "font défaut", sont détruits ; ainsi en va-t-il (par exemple) de la cécité à l'égard des formes colorées et de la surdité à l'égard des sons. L'erreur consiste à "voir" une chose dans une autre, à cause de quelque communauté de substrat, comme lorsque l'on "reconnaît" de l'eau dans les sables du désert.

---

[2] *Bhogakārikā*, 6

D. On indique que le *sūtra* commençant par "L'incapacité" est consacré à définir l'incapacité et l'erreur. "Des organes d'action" : ceux-ci, internes et externes, servent aussi à désigner indirectement le corps. Il est dit dans le *Mataṅga* : "On ne parvient pas à faire ce qu'on a à faire"[3]. Donc, comme les pouvoirs de se rendre minuscule etc. sont produits aussi par le corps et les sens, l'incapacité est aussi l'absence de ces (pouvoirs). On a déclaré là-même : "La triple souveraineté, pouvoir de se rendre minuscule etc., est établie à partir de ses effets. Les cinq qualités des *yogin*, pouvoir de tout obtenir (*prāpti*) etc., sont produites par leurs causes". Et aussi : "Les pouvoirs de se rendre minuscule ou léger ne sont pas ainsi".

> Ā. 4. *La réalisation, parce qu'elle sert à éclairer le manifesté etc., procède de la nature du* sattva *; parce que, pour illuminer, elle produit une action, elle procède aussi du* rajas.
> 5. *Le contentement dépend du* tamas *parce qu'il a pour nature la fausseté. (Cependant) — ô brahmane — parce qu'il revêt une forme agréable il est aussi reconnu comme sattvique.*
> 6. *L'incapacité est tâmasique en ce qu'elle ne produit pas de mouvement. Etant essentiellement douloureuse, elle est (aussi) râjasique. Une qualité observée dans un effet doit résider (aussi) dans la cause.*
> 7. *L'erreur qui est de nature illusoire procède du* tamas *; et, parce qu'elle est occasionnée par une simple similitude, elle est reconnue également comme sattvique.*

V. La réalisation qui illumine le manifesté est sattvique, la lumière étant l'essence du *sattva*. De plus, parce qu'elle met en branle, qu'elle est cause de l'illumination, on pose qu'elle procède aussi de l'élément du *rajas*. On a dit que les *guṇa* restaient improductifs[4] tant qu'ils n'étaient pas mélangés. On a dit que le contentement était le sentiment d'avoir atteint son but chez quelqu'un qui (en fait) ne l'avait pas atteint. Parce qu'essentiellement illusoire, il se caractérise par l'élément du *tamas* (mais) il est reconnu aussi pour sattvique en tant qu'il est agréable.

On a dit que l'incapacité était essentiellement inaction, elle est donc tâmasique. On doit savoir qu'elle est aussi, en tant que source de douleur, râjasique.

---

[3] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* XVII, śl. 154a, p. 416 et ensuite śl. 114, p. 407.

[4] En lisant, avec (C), *na hy amiśrā guṇā janakāḥ*.

Le *guṇa* de la douleur, de l'absence de maîtrise[5], se trouve dans l'effet appelé "incapacité" ; il doit donc nécessairement résider (aussi) dans sa cause, c'est-à-dire que l'effet doit être produit par une cause caractérisée par le *rajas* et le *tamas*. L'erreur, parce qu'illusoire, procède du *tamas*. Enfin, parce que manifestée à partir d'une simple similitude, elle est reconnue posséder aussi l'essence illuminatrice du *sattva*.

D. On indique que des (conceptions) comme la réalisation etc. ne sont pas (foncièrement) distinctes du *sattva* et des autres *guṇa*, parce qu'elles illuminent etc.

— On a parlé de la réalisation comme d'une variété de connaissance et l'on a dit que la connaissance était comme un témoin, comment peut-elle alors procéder du *rajas* ?

— A cela on répond : "On a dit que les *guṇa*... etc.". On a dit en effet : "Lorsqu'on parle d'eux en les considérant isolément, c'est parce que (dans tel cas) la fonction dont on parle prime (sur celle des autres)". Mais la connaissance, étant essentiellement témoin, ne donne pas lieu à des transformations, lorsqu'elle est pure de mélange. On doit comprendre que la même règle s'applique au contentement etc.

V. On conclut :

> Ā. 8. *Ainsi ces phénomènes mentaux, caractérisés comme dispositions et conceptions, sont appelés "intellection"* (bodha), *parce que l'âme serve constitue le terrain de la manifestation de l'intellection.*

V. Les phénomènes mentaux, caractérisés comme dispositions et conceptions, et qui ont été ainsi établis, sont appelés du nom d' "intellection", parce que l'âme "serve", transmigrante, sert de support à la manifestation de l'intellection.

D. On commente le *sūtra* commençant par : "Ainsi ces phénomènes...". "Parce qu'elle sert de support..." : les dispositions sont formées par le mérite etc. ; dans la condition transmigrante elles deviennent, en tant qu'objets d'expérience affective, cause de la manifestation de la conscience. On a dit :

---

[5] Leçon de (C) : *aprabhaviṣṇutārūpa*.

"L'expérience affective de l'âme est la sensation caractérisée par le plaisir et la douleur".

V. Ici l'ascète, se plaçant au point de vue du *Sāṃkhya*, interroge :

> Ā. 9. *Si l'intelligence est cause de l'intellection, est-ce que le Savoir* (vidyā) *s'en distingue ? Et, si l'absence de dépassionnement existe, que fera la Passion produite par* kalā *?*

V. Dire, de la manière indiquée, que l'intelligence est cause de l'intellection revient à rendre inutile le Savoir, car on admet que celui-ci également est cause de l'intellection. Et si, en dépit de la communauté d'activité, on admet cela, il en résultera une régression à l'infini. De plus, si la qualité de l'intelligence appelée "absence de dépassionnement" et qui a forme de passion existe, que fera la Passion qui procède de *kalā* ? Il ne lui reste plus rien à faire, son rôle étant déjà rempli par l'absence de dépassionnement qui l'emporte sur elle.

D. "Ici l'ascète... etc." : à propos de l'intellection ainsi que des dispositions et conceptions l'ascète, mettant en doute l'utilité du "Savoir" et de la "Passion", présente une objection.

V. Et voici la réponse :

> Ā. 10. *Si un révélateur est inutile à cause de l'existence d'un autre révélateur, alors l'existence d'objets tels que le* manas *et les sens rendra l'intelligence* (dhī) *elle-même inutile.*

V. Si le principe appelé "Savoir", révélateur de l'intellection, est inutile parce qu'existe (déjà) un autre révélateur formé par l'intelligence, alors, pour l'honorable Kapila également, l'intelligence sera inutile à cause de l'existence d'objets comme le *manas* et les sens. S'il existe, par exemple, un révélateur tel que le *manas*[6] s'appliquant aux organes des sens, œil etc., lesquels perçoivent les couleurs etc., on n'a que faire d'un autre révélateur appelé "intelligence". Ses divers effets peuvent être produits par les sens dirigés par le *manas*.

D. A partir de "Si un révélateur..." on réfute, dit le commentaire, l'inutilité du Savoir. "Si le principe... etc." : le sens est que, dans la perception des couleurs etc., on observe que plusieurs facteurs, lumière, contact des sens (avec leur objet) etc., s'avèrent utiles.

---

[6] Leçon de (C) : *avadhātari manasi*, plutôt que *avadhāritamanasi* (D).

> Ā. 11. *Ou bien d'autres s'expriment ainsi dans le but de faire ressortir le caractère d'instrument du Savoir. Mais cette thèse elle-même est tenue pour non-absolue à cause des sens dont le sixième est le* manas.

V. Ou bien, considérant qu'alors, comme on l'a dit, l'intelligence elle-même devra être un instrument, on abandonne les objections du type : "Si un révélateur existe (déjà) un second ne se justifie pas". En revanche, certains, voulant faire ressortir que (le Savoir) est un instrument, "s'expriment ainsi", présentent l'objection suivante : "Même s'il existe un instrument appelé "intelligence", qu'a-t-on besoin d'un instrument appelé "Savoir" ? ". C'est ainsi qu'on a dit : "C'est le Savoir qui est l'instrument suprême",[7] et ici-même : "Il créa le Savoir, le meilleur instrument de l'âme".

Mais cette thèse elle-même est rendue non-absolue par l'existence des sens de connaissance dont le sixième est le *manas*, c'est-à-dire par l'adjonction à la pentade des sens cognitifs, dont chacun sert d'instrument (à l'âme) pour la saisie de son objet, du *manas* comme sixième instrument. Ainsi la règle selon laquelle l'existence d'un instrument implique l'inutilité d'un autre perd son caractère absolu. Au contraire, dans certaines actions, on admet qu'un instrument puisse dépendre d'un autre instrument. Il est dit dans le vénérable *Parākhya* : "On sait que sur le champ de bataille un instrument, éléphant, main ou arme, dépend d'un autre". De même que les partisans du Soi admettent que le *manas* vient compléter, en tant que sixième (sens), la pentade formée par l'ouïe etc., et cela bien que sa nature d'instrument soit identique à la leur, de même, bien que l'intelligence soit réelle, le Savoir qui l'appréhende sera possible. Notre position est donc exempte de défaut.

D. "Mais cette thèse elle-même... etc." : le cas est le même que dans l'expression : "Il voyage par un chemin, avec un chariot et en s'aidant d'une lanterne".

V. Après avoir ainsi examiné une objection présentée à partir de deux points de vue différents, on en écarte encore une autre formulée à partir d'un autre point de vue :

---

[7] *Tattvasaṃgraha*, 12.

> Ā. 12. *Ou bien, lorsque (plusieurs instruments) sont appliqués à un seul et même (objet), l'un d'eux (au moins) sera inutile. Dites alors que, chez un individu, l'ouïe, la vue, les mains et les pieds etc. auront un objet différent.*

V. — Mais un (instrument) qui n'est appliqué qu'à un seul objet forme une catégorie unique. Un autre sera "inutile", de trop, à cause précisément de cette application à un seul objet. Ainsi une lampe (est inutile) lorsqu'il y a de la lumière (naturelle) ou un joyau (phosphorescent) capable de dissiper l'obscurité. On peut donc se contenter de la capacité de l'intelligence à être, chez l'homme, l'instrument (de l'expérience) du plaisir, de la douleur et de la torpeur. Et ainsi le Savoir, dont vous admettez qu'il est là pour remplir cette fonction même, devient inutile.

— A cette objection on répond : "Dites alors que ... etc.". "Alors" signifie "dans cette hypothèse". "L'homme" est ici le sujet apte à partager la condition d'âme liée, le sujet de l'expérience affective. On a dit plus haut : "L'Esprit fait l'expérience ... des divers objets qui se succèdent dans le temps et cela dans diverses terres de jouissance". Dans votre hypothèse la vue et l'ouïe de l'homme, ainsi que ses pieds et ses mains, "auront un objet différent", ne s'appliqueront pas à un seul et même objet.

— Mais pourquoi dire que l'ouïe, la vue etc. ont un seul et même champ d'application ? La vue ne saisit pas ce qui est saisissable par l'ouïe et les pieds ne font pas le travail des mains. C'est en fonction de la différence de leurs objets (particuliers) que les sens ont tous une forme propre particulière.

— Certes, mais en s'exprimant ainsi on voulait dire que (les sens) servent tous de moyen en vue d'une jouissance recherchée. Par exemple, un homme commence[8] par respirer le parfum des manguiers et il se met à leur recherche. Entendant dire : "Il y a (là-bas) des manguiers", il se dirige vers cet endroit. Puis ses yeux les voient et sa langue en goûte (les fruits). C'est donc bien un fait d'expérience que l'existence d'un seul et même champ d'application pour tous les sens. Mais votre thèse est incapable de le reconnaître car, selon elle, cela entraînerait l'inutilité de (tous les sens sauf un). Posons donc que, selon vous, l'ouïe et la vue, les mains et les pieds ont des champs d'application distincts. Disons qu'ils produisent des résultats distincts, alors même qu' (en un autre sens) ils produisent un seul et même résultat, à savoir l'expérience affective humaine ; tel est le sens.

Ayant ainsi réfuté, dans sa troisième version, l'objection des adversaires, on entreprend de démontrer que le Savoir et l'intelligence ne peuvent avoir un seul et même champ d'application :

---

[8] Manque dans (C).

> Ā. 13. *Le Savoir et l'intelligence n'ont, en aucune manière, un seul et même champ d'application. Etant donné que les moyens ont chacun une fonction différente, le principe de la production par un concours de facteurs n'est pas compromis.*

V. Le Savoir et l'intelligence n'ont pas un seul et même champ d'application car leurs objets sont différents. Lorsqu'une action commence par l'application de tel moyen et se poursuit par l'application de tel autre, le principe de la production par un concours de facteurs n'est pas compromis. Ainsi l'action de cuire où l'on a recours (successivement) au combustible, à l'eau, aux cuillers etc., bref à une série de moyens, n'est en rien compromise (dans son unité) par l'admission de facteurs distincts, étant donné qu'ils ont chacun séparément leur utilité.

D. — Lorsqu'un seul et même objet, une chose parfumée par exemple, est également vu, entendu etc. la séparation des sens ne joue aucun rôle. Mais on constate une différence (de champ) d'application entre le Savoir et l'intelligence! — A cela on répond : "Ayant ainsi réfuté ... etc."

V. En quoi consiste cette différence d'objet entre le Savoir et l'intelligence ? On répond :

> Ā. 14. *Le Savoir manifeste la puissance de pensée de l'âme individuelle. L'intelligence, s'étant approprié les objets des sens dont le maître a été mis en mouvement, devient objet de cet instrument que dirige l'Esprit.*
> 15. *Elle en est donc différente. La Passion n'est pas produite par une qualité (de l'intelligence) car ses propriétés sont différentes. Ou bien elle est elle-même un objet de jouissance : dans ce cas il n'y aurait plus d'homme au-delà des passions.*

V. Le Savoir "manifeste", c'est-à-dire rend effective la puissance de penser de de l'âme individuelle, et son rôle se limite à cela. Le "maître des sens", le *manas*, une fois "poussé", mis en action par l'attention, l'intelligence prend en charge les objets des sens. L'instrument appelé "Savoir" est étroitement associé à l'Esprit qui le dirige et s'en sert comme d'un moyen. Comme l'intelligence devient "objet de cet instrument", appréhensible par lui, elle en est "différente", elle est complètement distincte de lui. Après cette réfutation de l'inutilité du Savoir on réfute la seconde objection.

La Passion ne s'identifie pas à cette qualité de l'intelligence qu'est l'absence de dépassionnement.[9] Pourquoi ? Parce que "ses propriétés sont différentes". Parce qu'il y a une différence entre (l'absence de dépassionnement) et cette "Passion" dont parlent les *Āgama*, on a évité — dans le terme "différent" — d'utiliser le suffixe abstrait. La seule différence entre la "Passion" (des *Āgama*) d'une part et la qualité de l'intelligence appelée "absence de dépassionnement" qu'admettent (aussi) d'autres systèmes ou encore l'objet extérieur — guirlandes, santal, jolies femmes etc. — d'autre part, c'est que les (deux dernières catégories) sont des objets de jouissance mais que notre "Passion" ne l'est pas. Il doit donc exister un "facteur de jouissance", la Passion, cause de l'attachement aux jouissances. Mais on ne saurait confondre ce qui est objet de jouissance et ce qui est cause de jouissance.

Ou bien on admet que la Passion est elle-même objet de jouissance : "dans ce cas il n'y aurait plus d'homme au-delà des passions". "Alors", dans cette hypothèse, on aboutit à l'impossibilité de l'homme dépassionné. Si l'on admet que la passion, au lieu d'être présente dans le sujet jouissant lui-même, revêt la forme d'un quelconque objet de jouissance extérieur, femme etc., tous, passionnés ou dépassionnés, seront "passionnés" envers un objet de jouissance extérieur, une femme par exemple, avec lequel (leurs sens) seront entrés en contact. Plus personne ne serait au-delà des passions. En fait, vous admettez que les dépassionnés eux-mêmes sont rendus passionnés par la simple proximité d'un objet de jouissance particulier. Le vénérable Sadyojoti a dit : "Personne ne sera dépassionné si la Passion est elle-même un objet de jouissance"[10]. On concluera donc que la Passion n'est présente que dans le sujet jouissant. Elle n'a ni la nature d'un objet de jouissance, fleur etc., ni celle d'une qualité de l'intelligence appelée "absence de dépassionnement".

D. On explique maintenant le *sūtra* commençant par : "Le Savoir manifeste...". "Le Savoir... rend effective" : il confirme la puissance de connaissance du sujet jouissant. On a dit : "Il n'est pas capable, sans le Savoir, de percevoir l'intelligence". A partir de "La Passion... etc." on réfute l'inutilité de la Passion. Celle-ci ne pourra s'acquitter de sa tâche si elle a la nature d'une trace résiduelle. On va ajouter aussitôt que, même sous forme de conception, elle ne pourra être

---

[9] Ou bien — leçon de (D) — "n'est pas engendrée à partir de cette qualité de l'intelligence".

[10] *Tattvasaṃgraha*, 10.

cause du désir, si elle est elle-même objet de jouissance.
— Qu'elle soit donc une cause de jouissance appartenant simplement au domaine des trois *guṇa*! Qu'a-t-on besoin d'autre chose ?
— A cela on répond : "La seule différence... etc." ; ce point a précisément été établi dans le chapitre précédent.

V. Et ainsi...

> Ā. 16. *Cette Passion qui est désir des objets ne se trouve dans dans aucun des deux (types d') objet. Aussi doit-on poser le* karman *comme un élément commun, alors même qu'on admet un autre facteur.*

V. Cette Passion, dont on a dit qu'elle résidait dans le sujet jouissant, a été appelée "désir" des objets, guirlandes etc., alors qu'elle est seulement cause du désir. Il s'agit d'une assimilation métaphorique de l'effet à la cause, comme lorsqu'on dit : "le beurre fondu, c'est la santé". Cette cause du désir des objets ne se trouve dans aucun des deux (types d') objet. D'une part, on ne saurait admettre sa présence dans l'objet extérieur, guirlande, santal etc., car cela entraînerait l'inexistence de l'homme dépassionné. D'autre part, la capacité de susciter le désir ne saurait résider dans le second (type d') objet, la qualité de l'intelligence appelée "absence de dépassionnement", car cette dernière est elle-même objet de jouissance. C'est donc bien la Passion, cause du désir, qui produit cette activité de l'intelligence consistant en convoitise et qui déclenche (à son tour) l'état de sujet jouissant. En voilà assez là-dessus.
— Mais c'est le *karman* qui sera la (vraie) cause du désir (ou de l'aversion) portant sur les objets de l'expérience affective, agréable ou désagréable![11]
— A cela on répond : "Aussi doit-on poser le *karman*... etc.". Le *karman* pourrait être cet élément répandu à travers les deux types d'objet mentionnés plus haut, lui qui déclenche les états de "passionné" et de "dépassionné", et cela même si "un autre facteur", à savoir la Passion, est admis. "On doit le poser" signifie qu'on doit le considérer comme nécessairement présent. Pour cette raison également, il convient d'admettre le *karman*. En fonction de sa réelle diversité, posons-le comme la (vraie) cause des états de "passionné" et de "dépassionné"!

Tout cela constituait la thèse préliminaire ; voici maintenant la thèse définitive :

---

[11] Leçon de (C) : *sukhaduḥkharūpabhogye.*

> Ā. 17. *On a déjà indiqué, à propos de la Nécessité, l'inconvénient qu'il y a à (admettre) le seul* karman. *Le défaut consistant en incompatibilité n'existe pas (pour la Passion) car aversion et passion n'existent pas simultanément.*

V. En établissant (le principe de) la Nécessité on a "indiqué", exposé l'inconvénient qu'il y a à admettre le seul *karman* : "La fonction de tous les principes, relativement à l'expérience affective, est dépendante du *karman* — Posons donc qu'il en est l'unique condition! — Alors, tous les autres (principes) seront inutiles.". Donc, comme le *karman* a terminé son œuvre une fois qu'a été produite la diversité des corps, des organes et des expériences affectives, et comme on ne dispose d'aucun moyen de connaissance droite pour lui attribuer d'autres effets, il ne saurait être la cause de l'effet appelé "Passion". Au contraire, il a été établi que la Passion, dont le rôle a été indiqué, est produite par (le principe de) *kalā*. Et il n'est pas nécessaire de faire pareillement de l'aversion un principe. Les aversions etc. sont des émotions produites par la Passion. Ainsi, lorsqu'un objet désirable vient à nous être soustrait, les sentiments d'aversion etc. (envers l'auteur de cette action) se manifestent.

— Mais, puisqu'aversion et passion s'établissent en se supplantant réciproquement, il s'en suit ce défaut qu'elles ne pourront pas coexister chez un même individu!

— A cela on répond : "Le défaut consistant en incompatibilité... etc.". Qu'en est-il exactement de cette "incompatibilité" ? Si on l'envisage en simultanéité, ce n'est pas un défaut mais bien une qualité. En effet, au moment où l'on éprouve de la passion pour un objet, on ne saurait éprouver d'aversion pour ce même objet. On ne saurait non plus tenir ce langage : "Il est impossible qu'une passion et une aversion résident en un seul et même sujet jouissant". En effet, ces deux (affects) ne s'opposent pas relativement à leur support mais relativement à leur objet. Il n'y a pas d'inconvénient à admettre que se succèdent en un seul et même sujet une aversion et une passion, puisque les moments en seront différents[12] et que leurs objets respectifs s'excluent réciproquement. Nous admettons très bien cette "incompatibilité" d'où vous avez voulu tirer une objection.

D. On commence par bâtir toute une introduction en vue de commenter (la

---

[12] En lisant, avec (D), *atulyakālatvena*, mais (C) : *tulyabalatvena* est possible aussi, à condition de sous-entendre la non-simultanéité. Ensuite, *viṣayavyāvṛttau* (C) paraît meilleur que *viṣaye vyāpṛtau* (D).

portion de) *sūtra* commençant par : "Le défaut consistant...". "Et il n'est pas nécessaire... etc." : l'aversion, qui procède de la Passion, ne se rencontre que chez l'homme en proie à la passion.
— Alors apparaît le défaut consistant en incompatibilité!
— A cela le commentaire apporte une réponse à partir de : "Qu'en est-il...".

V. Par exemple...

> Ā. 18. *Toujours et en chacun toute action procède d'une idée de plaisir. Chez celui qui s'est mis à agir apparaît le plaisir, la douleur ou la torpeur.*
> 19. *Immédiatement après l'action vient l'aversion (mais) la passion a précédé (l'action). Lorsque l'aversion prend fin la (passion) réapparaît, de sorte que le facteur le plus puissant est cause de la réunion (à l'objet désiré).*

V. Chez tout agent toute activité pratique procède du plaisir (escompté). Mais, chez celui qui s'est mis à agir, apparaît ou bien le plaisir, ou bien la douleur, ou encore la torpeur. Immédiatement après l'action de manger etc. survient l'aversion (à l'égard des aliments). Quant à la passion, elle est apparue dans le moment qui a précédé (l'action). Derechef, lorsque prend fin l'aversion, à un moment quelconque, (resurgit) le désir de cet objet. Ce qui est "le plus puissant", le plus fort, est cause de la "réunion", du contact (avec l'objet) résultant d'un attachement intense. Et comme c'est la passion qui l'emporte en puissance sur l'aversion, le défaut consistant en incompatibilité n'existe pas.

D. "Ce qui est le plus puissant... etc." : il s'agit de la passion.

V. Après avoir exposé l'origine du principe de la Passion consistant en attachement, on indique la fonction du principe de l'ego :

> Ā. 20. *De l'intelligence, qui elle-même procède d'un (principe) intérieur au manifesté, dérive l' "orgueil", organe de la pensée. Par son activité, les cinq vents du corps sont mis en mouvement.*

V. Le manifesté procède du non-manifesté. Le principe des *guṇa* fait partie du manifesté. Son effet est l'intelligence. De cette dernière procède l'ego, organe interne "de la pensée", du Soi, et qui est facteur d'agitation. Par son activité, les "vents", les cinq souffles intérieurs "sont mis en mouvement", accomplissent leurs fonctions respectives. Quels sont-ils ? On répond :

> Ā. 21. *Souffle général, descendant etc., ils se distinguent par leur fonction, non par leur nature. Ecoute — ô Bharadvāja — je vais te décrire brièvement ces fonctions.*

V. Les cinq "vents", souffle général, descendant etc., se distinguent par leur "fonction", par leur activité. Mais il n'y a pas de différence essentielle entre eux : la nature de vent leur est commune. On s'apprête maintenant à énoncer la fonction particulière de chacun : "Ecoute... etc."

Quelle est la fonction du souffle général ? On répond :

> Ā. 22. *Sa fonction, nommée conduction"* (praṇayana) *est ce qu'on appelle "la vie". La pensée des hommes, à la recherche d'une conclusion, erre en aveugle.*
> 23. *Dans la mesure ou elle accomplit cela, (la pensée) s'appelle "souffle" ; ou bien ce nom lui vient de son association au souffle. Et ce terme s'applique à la conscience, au corps subtil, à la puissance et aux* kalā.

V. Le fait de conduire (*nayana*) avec vigueur (*prakarṣeṇa*) est la conduction (*praṇayana*) : conduire le vent abdominal à l'extérieur jusqu'au *dvādaśānta*[13] est la "fonction", l'activité du souffle général (*prāṇa*). Cela est la dénomination à partir de l'activité. On en indique une autre à partir des effets : "la vie". Ce qu'on appelle "vie" n'est pas autre chose que la fonction du souffle. Voici ce qu'on veut dire : le mot "souffle" a été justifié du point de vue de l'activité, en dérivant étymologiquement *prāṇa* (souffle) de *praṇayana* (conduction). On le justifie aussi du point de vue des effets, en dérivant *prāṇa* de *anana* (respiration, vie) et de *prakarṣa* (vigueur).

La pensée des hommes, en quête d'une conclusion (*ūha*), erre comme un aveugle qui cherche son chemin. Elle est une activité du souffle général. La conclusion est un raisonnement qui a la nature d'une réflexion. C'est le souffle seul qui met en branle cette pensée. La conscience, une fois juchée sur le char du souffle, se met à délibérer. Ou bien le "souffle" est ici la force et c'est à cause de sa connexion à lui que (la pensée) s'appelle aussi "souffle". Il faut savoir, donc, que le terme "souffle" s'applique (aussi) à la conscience, au corps subtil, au corps (grossier) fait des principes qui vont de *kalā* à la terre, à la puissance faite de force, aux *kalā* qui ont la nature du soleil et de la lune.[14]

---

[13] Le *dvādaśānta* est un point mystique situé à douze largeurs de doigts (d'où son nom) au-dessus de la fissure crânienne (*brahmarandhra*) et où est censé résider le suprême Śiva dans sa forme "microcosmique". Une meilleure connaissance des diverses formes de Yoga tantrique, et de leurs variétés "sectaires", devrait un jour permettre de préciser dans quelle mesure ce centre subtil est identifiable avec ce qu'on appelle ailleurs le *cakra sahasrāra*, "aux mille rayons".

D. La vie aussi — indique-t-on — est un effet du souffle. "A partir des effets ... etc." : lorsque le souffle est présent, en effet, le corps est vivant. On indique son autre activité : "La pensée des hommes ... etc.". On signale encore une autre manière de comprendre cette dénomination : "Ou bien le "souffle" ... etc.".

V. On indique la fonction du souffle descendant (*apāna*) :

> Ā. 24. *Comme il effectue le transport vers le bas de la nourriture, de la boisson, des excréments, de l'urine et du sperme, il est appelé "souffle descendant" par les connaisseurs de la réalité.*

V. Le "transport vers le bas", c'est le fait de faire descendre. Les connaisseurs de la réalité l'appellent "souffle descendant", parce qu'il fait descendre les aliments, la boisson, les excréments, l'urine et le sperme.

On indique maintenant les fonctions des souffles digestif (*samāna*) et circulant (*vyāna*) :

> Ā. 25. *L'un, distribuant également de toutes parts* (samantataḥ) *la nourriture et la boisson, est appelé* "samāna" *; l'autre (est appelé)* "vyāna", *parce qu'il fait ployer* (vinamanāt) *le corps.*

V. Le souffle *samāna* tire son nom du fait qu'il répartit également et partout nourriture et boisson ; le souffle *vyāna* tire le sien du fait qu'il fait ployer le corps.

D. "Parce qu'il fait ployer le corps" : ceci désigne indirectement les douleurs, accès de colère etc. Le vénérable *Kālottara* déclare : "*Vyāna* fait ployer le corps ; il est maladie et colère (*vyādhiprakopanaṃ*) ; instrument de destruction de la joie, il est appelé ainsi parce qu'il se répand partout (*vyāpanād*)".[15]

---

[14] A savoir les deux artères mystiques *Iḍā et Piṅgalā.*

[15] *Sārdhatriśatikālottara, nāḍīcakrapaṭala*, śl. 12 (I.F.I., T. 74a, p. 13).

V. On indique la fonction du souffle ascendant :

> Ā. 26. *Celui par qui le son se transforme de qualité de l'espace abdominal en parole articulée, après que soient apparus l'intention de parler et l'effort (pour s'exprimer), cet auxiliaire de la parole et des sens.*
> 27. *Présent dans le corps, c'est le souffle ascendant* (udāna). *Dans un autre chapitre le maître enseignera les lieux (du corps) où ces souffles peuvent être contrôlés par la fixation et quels fruits on en retire.*

V. L'"intention de parler" est le désir de parler, l'"effort" est la contention. Tous deux précèdent le souffle. Dans "l'espace abdominal", à l'intérieur du corps, un son réside sous forme de qualité. Cet "auxiliaire de la parole et des sens" divise (ce son) et produit la diversité (des paroles). Il s'appelle "*udāna*". Dans un autre chapitre, appelé "section du *Yoga*", le vénérable maître indiquera où se tiennent ces souffles et quels fruits on retire de leur contrôle par la fixation.

D. On commente le passage qui commence par : "Celui par qui ...". On a dit : "Le son primordial (*nāda*) monte des profondeurs du corps où il est produit par l'espace et le vent. Il gagne la gorge, se répartit selon les lieux d'articulation, devient phonème et son articulé." Ceci désigne indirectement la vibration (*spanda*) etc. Il est dit dans le *Kālottara* : "Le souffle *udāna* fait vibrer les points vitaux, fait trembler dans la colère la lèvre inférieure, le visage, les yeux, les membres". Ses subdivisions ont été mentionnées ici pour l'essentiel, mais il en est de secondaires, *nāga* etc. Ce même texte déclare : "Dans l'éructation *nāga* est émis, dans l'action d'ouvrir les yeux c'est *kūrma* qui est présent, dans l'éternuement c'est *kṛkara*, dans le bâillement *devadatta*, dans le dessèchement c'est *dhanañjaya* qui ne quitte pas le mort lui-même".[16] "Dans un autre ... etc." : les notions de "lieux du corps" et de "fixation" appartiennent au *Yoga* et seront abordées lorsqu'on traitera du *Yoga*. C'est incidemment et en annexe à la Section du *Yoga* qu'on a indiqué ici les variétés du souffle et leurs fonctions. On a dit : "Quand un objet est (par essence) en rapport avec un autre (chapitre), il convient, de se reporter à ce chapitre pour l'étudier, même s'il est éloigné". Le terme *skandha* (chapitre) doit être compris à la fois en fonction des "groupes" (*skandha*) dérivés de l'ego, dont il sera question au chapitre suivant, et en fonction de son sens (ordinaire).

---

[16] *Ibid.*, śl. 11 et 13.

CHAPITRE XII

LES SENS

V. On entame maintenant un nouveau chapitre où l'on exposera la triple forme de l'ego, ses effets, son mode d'action. La quintuple liaison s'opère comme précédemment.

> Ā. I. *Alors, en vue d'établir les objets qui restent (à établir), (le vénérable maître), en possession de lap uissance des Seigneurs, en a extrait trois groupes abondant en* sattva *etc.*

V. "Alors" signifie "aussitôt après"; les "objets qui restent" sont les éléments subtils et les sens; "en" signifie "de l'ego". A partir de cet (ego) le Vénérable, désigné dans le chapitre précédent par le terme de "maître", "en possession de la puissance des Seigneurs", à qui a été manifestée la puissance d'Ananta et autres Seigneurs qualifiés pour le domaine de la *māyā*, a extrait trois "groupes", trois sections qui abondent (respectivement) en *sattva*, en *rajas* et en *tamas*. Ayant manifesté l'ego indivis, il l'a divisé en trois ; tel est le sens.

D. Par les mots : "On entame maintenant" est introduit le chapitre qui commence par "Alors". La liaison au niveau du chapitre a été indiquée à la fin du chapitre précédent. Au niveau de la phrase explicative elle s'opère avec des phrases telles que : "les qualités, l'intelligence, l'orgueil, le *manas*, les sens, les éléments subtils ... dans cet ordre". Quant aux autres (liaisons), on considère qu'elles ont été indiquées en abordant la catégorie du lien et c'est pourquoi on enchaîne directement par un "il" désignant (le maître) dont il était déjà question (à la fin du chapitre précédent).
— Mais c'est Śiva qui a été proclamé agent sur la voie pure et Ananta sur la voie impure!
— A cela on répond : "A qui a été manifestée ... etc". On indique que "extrait" a ici le sens de "réparti".

V. On expose cette tripartition :

> Ā. 2. *Cet (ego) est dit* taijasa, vaikṛta *et aussi* bhūtādi. *De ces (variétés) procèdent les sens et les éléments subtils; des éléments*

> *subtils la pentade des éléments grossiers.*

V. De ces subdivisions de l'ego connues sous les noms de *taijasa*, *vaikārika* et *bhūtādi* procèdent "les sens", ceux de connaissance et ceux d'action, accompagnés des éléments subtils. A partir de ces derniers est manifestée — ainsi convient-il de compléter — la pentade des éléments grossiers.

D. On obtient l'essence de ces choses, *sattva* etc., à partir de l'ego comme on obtient le caillé etc. à partir du lait. Parce qu'il constitue leur essence et que, par nature, il produit des effets distincts, il se subdivise en *taijasa* etc. On indiquera aussitôt après que ces variétés, *taijasa* etc. se distinguent les unes des autres parce que l'une abonde en *sattva*, l'autre en *rajas*, la troisième en *tamas*. "A partir de ces derniers": on indique ici que c'est à partir de la tripartition de ses effets que l'ego est lui-même déterminé comme triple. Les sens sont désignés ici par le terme de "*deva*" parce que ce mot peut vouloir dire : "ce qui est cause d'un comportement".

V. D'où les (éléments et les sens) sont-ils respectivement issus? On répond:

> Ā. 3. *L'oreille, la peau, les yeux, la langue, le nez et le* manas
> *sont sattviques parce qu'en rapport avec une manifestation, et*
> *l'ego* taijasa *est lui aussi sattvique.*

V. Les cinq sens cognitifs, oreille etc., ainsi que le *manas* sont en rapport avec une manifestation, parce qu'ils servent à faire connaître ; c'est pourquoi ces sens sont appelés "sattviques". Et (l'ego *taijasa*) est sattvique aussi. C'est donc la subdivision de l'ego appelée "*taijasa*" qui est la cause matérielle de ces (sens).

D. On indique, en réponse à une interrogation, que par les mots : "L'oreille etc." (l'auteur du *sūtra*) décrit en détail les subdivisions (de l'ego). "Et lui aussi est sattvique" : ainsi, par l'entremise d'effets consistant dans l'intelligence et les sens, le pouvoir de connaître de l'âme est éveillé.

> Ā. 4. *La voix, les mains, le sexe, l'anus, les pieds sont râjasiques.*
> *En fonction de leur rapport à l'activité, c'est du groupe* vaikārika,
> *abondant en* rajas, (*qu'ils procèdent*).

V. La voix, les mains, les pieds, l'anus et le sexe constituent les sens d'action. "En fonction de leur rapport à l'activité", c'est-à-dire par le fait même qu'ils sont des sens d'action, ils ont pour cause matérielle cette subdivision de l'ego, riche en *rajas*, que l'on appelle "*vaikārika*".

D. "Par le fait même ... etc." : la puissance d'action (de l'âme) est aussi manifestée par (l'ego) *vaikārika* à travers les sens d'action.

> Ā. 5. *Le son, le tangible, la couleur, l'odeur, la saveur, lorsqu'ils ne sont pas qualifiés par les* guṇa, *forment les cinq éléments subtils que l'on associe au terme de* "tanmātra".

V. Le son, le tangible, la couleur, la saveur et l'odeur, "lorsqu'ils ne sont pas qualifiés par les *guṇa*", lorsqu'ils restent dans l'état d'élément fondamental appelé "*tāvanmātra*" où leurs caractères distinctifs n'apparaissent pas, sont connus sous l'appellation de "*tanmātrā*". Ils portent ce nom parce que "leurs mesures sont telles" (*tāvatyaśca mātrās*), ce qui justifie l'indice du féminin (le *ā* long de *tanmātrā*). Voici maintenant ce que signifie leur absence de qualification par les *guṇa* : alors que dans la terre (par exemple) le son se présente comme craquement etc., le tangible comme chaud et froid, la couleur comme multiple, blanche etc., la saveur comme sextuple et l'odeur comme agréable ou désagréable, ces différences ne sont pas observées dans l'élément subtil "terre", cause matérielle de la terre (visible). On estime au contraire que l'élément subtil ne possède pas ces cinq qualités à l'état manifesté.

D. On commente le *sūtra* qui commence par : "Le son ...". On a dit que les sens n'étaient pas pervasifs et que les éléments subtils, son etc., d'une part, et les éléments grossiers, espace etc., d'autre part, leur servaient de support: Ayant pénétré cet ensemble d'effets de dix manières par les organes, (l'âme) les fait agir; mais les organes, non-pervasifs, agissent en prenant appui sur les "effets".

— Mais posons plutôt que les éléments grossiers — admis par vous et par nous — sont les supports des sens. Qu'a-t-on besoin de ces cinq éléments subtils intérieurs (aux éléments grossiers)?

— A cela on répond : "où leurs caractères distinctifs n'apparaissent pas" : ces supports des sens existent sous forme grossière et aussi subtile, tel est le sens. Il est dit dans le *Mataṅga* : "Ici les éléments subtils sont comme la cruche, les éléments grossiers comme l'enduit".[1] De plus, on montrera que les cinq éléments grossiers, terre etc., sont des effets, comme les cruches, discernables qu'ils sont par les sens externes d'êtres tels que nous. Ils doivent donc avoir une cause (matérielle prochaine) et cette cause sera constituée par les éléments subtils.

---

[1] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* XIX, śl. 21, p. 467. Les éléments subtils, eux-mêmes "recouverts" par les éléments grossiers, forment le support des

V. Et ces éléments subtils ...

> Ā. 6. ... *sont d'essence tâmasique, parce que différents des groupes produisant (respectivement) l'illumination et l'activité. et, puisqu'ils sont des objets perceptibles, c'est l'ego* bhūtādi, *tâmasique, qui est (leur cause matérielle).*

V. C'est le groupe sattvique, avec l'intelligence, les sens et le *manas*, qui illumine, et c'est le groupe des sens d'action, fait de *rajas*, qui s'engage dans les activités. Comme les éléments subtils sont "différents" de ces deux (groupes), ne leur ressemblent pas, ils sont faits de *tamas*. Or, parmi les groupes en lesquels se divise l'ego, c'est le groupe *bhūtādi* qui doit être posé comme tâmasique. Lui et ses effets, les éléments subtils, sont perceptibles par les *yogin* à l'aide de leur *manas*, de leur intelligence et de leurs sens de connaissance. Les partisans du *Sāṃkhya* disent : "de (l'ego) *bhūtādi* procèdent les éléments subtils qui sont tâmasiques".[2]

---

sens de la même manière que la cruche, avec son enduit (intérieur ?) forme le "support", le réceptacle de l'eau.

[2] *Sāṃkhyakārikā*, 25. Bien qu'il paraisse ici vouloir se réclamer du *Sāṃkhya* l'exposé du *Mṛgendra* se sépare sensiblement de l'"orthodoxie" de ce système. D'une part, c'est l'aspect *taijasa* de l'ego qui est ici considéré comme sattvique et l'aspect *vaikārika* comme râjasique. Dans le *Sāṃkhya* classique, c'est l'inverse. D'autre part, alors que le *Sāṃkhya* fait naître les onze organes des sens (y compris le *manas*) de l'ego sattvique-*vaikṛta*, et les éléments subtils de l'ego *bhūtādi* (l'ego *taijasa*-râjasique "coopérant" aux deux productions), le *Mṛgendra* fait naître les sens de connaissance (avec le *manas*) de son ego *taijasa*-sattvique, les sens d'action de son ego *vaikārika*-râjasique, et les éléments subtils de l'ego *bhūtādi*. Il semble qu'un grand flottement ait subsisté dans ces parties doctrinales pour lesquelles les *Āgama* ont emprunté, et plus ou moins heureusement adapté, nombre d'éléments étrangers. Le *Mataṅga*, par exemple, revient à l'orthodoxie *Śāṃkhya* pour ce qui est du couplage sattvique-*vaikārika* et râjasique-*taijasa* mais conserve l'idée que l'ego sattvique produit les sens de connaissance et l'ego râjasique les sens d'action (cf. N.R. Bhatt, Introduction à l'édition critique du *Mataṅga*, p. XXXI ainsi que les différences significatives entre les commentaires d'Aghoraśiva et de Śrīkumāra sur *Tattvapra-*

D. On commente le *sūtra* qui commence par : "sont d'essence tâmasique". Il est dit notamment dans le vénérable *Mataṅga* : "C'est donc l'ego tâmasique qui est responsable de ce manque d'acuité des facultés sensorielles dont il a été question". Cette torpeur est semblable à celle des plantes etc.
— "Mais les arbres sont privés de sensibilité!" objectent certains bouddhistes.
— Cela est inexact car on constate qu'ils périssent si, comme des moutons que l'on tond, on les dépouille de leur écorce. De plus, ils obéissent au rythme des saisons. On sait également que l'amarante rouge et la plante *bakula* (*mimusops elengi*) fleurissent quand une femme les touche ou les humecte (de sa salive). On dit : "ô amarante rouge, le plaisir du jeu de la pression de mes seins te manque ; arbre *bakula*, tu dois avoir la nostalgie de l'épanchement du nectar de ma bouche ; *aśoka*, tu es triste, privé que tu es désormais de la pression de mes pieds", ainsi s'expriment les femmes (d'un roi) fuyant leur ville devant l'ennemi".[3] On explique ensuite les expressions : "produisant ... l'illumination etc." : "Lui et ses effets ... etc." . Les éléments subtils sont donc établis à partir de la perception propre aux *yogin*.

V. On expose maintenant l'activité du *manas* :

> Ā. 7. *Le* manas, *aux déplacements rapides, met en mouvement les sens et se caractérise par la synthèse* (saṃkalpa). *Quant à l'ouïe et aux autres (sens), ils perçoivent, chacun dans son domaine, les sons etc.*

V. Les sens sont appelés ici "*deva*", soit parce qu'ils brillent (*devanāt*), soit parce qu'ils illuminent (*dyotanāt*). Il faut savoir que c'est le *manas*, prompt dans ses déplacements et caractérisé par la synthèse, qui les "met en mouvement", les incite à entrer en action. Quant aux sens eux-mêmes, l'ouïe etc., ils perçoivent dans leurs domaines respectifs le son etc.

D. On indique le sens du terme "*deva*" : "parce qu'ils brillent ... etc.". Il s'agit de l'illumination des objets. Le *manas* a une double tâche: une activité interne de synthèse et le contrôle des sens. Il est dit dans le vénérable *Mataṅga* : "la pensée (*citta*) du sujet jouissant qui lui procure les jouissances a un double rôle : d'une part elle existe sous la forme normale d'un organe extérieur, d'autre part, par son activité spécifique de synthèse, elle "intériorise" la capacité des sens ;

---

kāśa, 53-54).

[3] *Śārṅgadharapaddhati*, śl. 1269.

c'est pourquoi on la considère comme l'organe interne".[4] "Prompt dans ses déplacements" : c'est là un point qui sera établi immédiatement ensuite. La "synthèse" est l'attention, la fixation sur (un objet) unique. De cela l'intelligence n'est pas responsable, ni l'ego. On a dit : "N'ayant pas elles-mêmes, en tant qu'activités, la nature des conceptions, ces deux entités (l'intelligence et l'ego) sont causes des conceptions de perçu et de percevant". En s'appuyant sur le fait que ce qu'on appelle "attention" a la nature d'un effet on aboutit à poser que sa cause est le *manas*. On le dira plus loin, à partir de : "Parce qu'elle se distingue...".

— Mais pourquoi n'admettrait-on pas que les sens de connaissance ont, comme l'intelligence etc., une pluralité de domaines ?

— A cela on répond : "Quant aux sens eux-mêmes... etc.". L'idée est que, si un seul et même sens avait (plusieurs domaines), la vue (par exemple) percevrait les sons etc. et l'ouïe les formes colorées etc. Mais cela n'est pas. Il n'existe donc pas un unique sens (polyvalent), mais bien une multiplicité de sens (spécialisés).

> Ā. 8. *La parole, la préhension, le plaisir, l'évacuation, la locomotion sont les activités des (sens d'action), voix etc. Ceux-ci sont distincts de leurs sièges car il arrive que des modalités (de l'activité) ne soient pas présentes chez des personnes qui, pourtant, possèdent ces siéges (des sens).*

V. La "parole" est l'élocution, la "préhension" la saisie, le "plaisir" la volupté, l' "évacuation" l'élimination des impuretés, la "locomotion" le déplacement. Ce sont là, dans l'ordre, les activités respectives de la voix etc. Le terme ("voix etc.") doit être, dans la construction de la phrase, relié à la fois à ce qui précède et à ce qui suit, selon la règle de "l'œil du corbeau".[5] Donc la voix et les autres (sens d'action) sont "distincts de leurs sièges". Un sens diffère de ce qui lui sert de support. Par exemple, ce n'est pas le simple conduit auditif qui permet l'audition mais bien la capacité sensorielle qui y réside. Pourquoi ? parce que "il arrive... etc". On constate que des gens sont privés de telle capacité sensorielle alors même qu'ils possèdent ce qui sert de siège (à cette capacité).

---

[4] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda*, XVIII, śl. 81-82, p. 446.

[5] Allusion à une croyance populaire (où à une légende à l'intention des enfants ?) selon laquelle les corbeaux n'auraient qu'un seul globe oculaire qu'ils feraient alternativement passer d'une orbite à l'autre, selon le côté de leur tête où il voudraient regarder.

D. On signale que (le *sūtra*), à partir de "La parole..." pose une diversité des sens d'action corrélative de celle des activités. Par là sont réfutés ceux qui, tels les partisans du *Nyāya*, n'admettent pas les sens d'action. Une activité, en effet, ne s'effectue pas en l'absence d'organe.

— Mais alors il faudra admettre un organe spécial pour le tremblement des sourcils, des lèvres et pour les autres (mouvements), et l'on aura non plus cinq mais une infinité de sens d'action!

— Il en irait ainsi si l'on admettait que les sens agissent dans une seule partie du corps. Mais on admet qu'à l'image de la peau (i.e. du toucher) ils exercent leur activité sur l'ensemble du corps. Le froncement des sourcils, par exemple, sera dû à la seule activité de la main (i.e. de la préhension), comme l'activité de l'évacuation appartient (en tout endroit du corps) à l'anus. Il n'y aura donc pas une infinité (de sens d'action). Tout en étant répandus à travers le corps tout entier, ils se manifestent de manière privilégiée dans un support dont ils prennent le nom. C'est ainsi que se justifie leur appellation.

V. On justifie l'existence du *manas* :

> Ā. 9. (*Même*) *lorsque le Soi, les sens et les objets sont en contact, tous les sens n'entrent pas en action. Ainsi, par la voie du raisonnement également, on conclut à l'existence d'un* (*principe*) *incitant* (*les sens*) *à entrer en action.*

V. Même lorsque "le Soi", le sujet de l'expérience affective, est en contact avec les sens, instruments de l'expérience, et avec les objets perceptibles, sons etc., "tous les sens n'entrent pas en action" mais seulement l'un d'entre eux. Donc, par le "raisonnement", par l'inférence, on conclut à l'existence d'un facteur qui a incité à entrer en action ce sens particulier. On a dit : "Le fait que les connaissances (sensorielles) ne se produisent pas simultanément est le signe d'inférence du *manas*".[6] Si on adopte la leçon : *sarvadaiva* "toujours" (à la place de *sarvadeva* "tous les sens"), on interprétera ainsi : bien que le contact des sens et des objets ait toujours lieu, c'est seulement dans certains cas, et non pas toujours, que les sens se mettent à saisir leurs objets. Il existe donc certainement un facteur qui les incite à entrer en action et en l'absence duquel ils restent inactifs. Ce n'est donc pas seulement la tradition sacrée qui fait connaître le *manas* mais aussi bien le raisonnement; tel est le sens.

---

[6] *Nyāyasūtra*, I 16.

D. "On justifie l'existence du *manas*" : ici le commentaire indique que l'existence du *manas* déjà établie par son trait caractéristique, la synthèse mentionnée plus haut, est exposée en détail (par le *sūtra*) à partir de : "(Même) lorsque le Soi...".

V. Et dans ces conditions...

> Ā. 10. *En se distinguant des fonctions déjà mentionnées des autres principes, la synthèse conduit à son germe lequel, par élimination, s'avère être le* manas.

V. Les "fonctions", les activités "des autres principes", à savoir *kalā*, la Passion le Savoir etc. ont déjà été mentionnées. Or l'activité appelée "synthèse" s'en distingue. Ainsi distinguée (des autres activités), la synthèse "conduit à", permet d'inférer "son germe", sa cause. Et celle-ci, (recherchée) par la méthode d'élimination, s'avère être le *manas.*

D. On explique à partir de : "En se distinguant des fonctions..."; ce point a déjà été expliqué (dans notre sous-commentaire).

> Ā. 11. *La connaissance (sensorielle) est produite par l'association (du* manas) *et des sens. Successive, elle s'effectue par étapes. Même la simultanéité (apparente) des perceptions n'apparaîtrait pas sans la démarche rapide (du* manas).

V. La connaissance (sensorielle) est produite par l'association du *manas* avec les sens. Etant successive, elle s'effectue par étapes : par exemple, à l'instant où l'on perçoit une couleur on ne perçoit ni tangible ni son. Même lorsqu'est présente une cause (possible) de simultanéité, par exemple lorsqu'on mange un succulent gâteau, parfumé, craquant agréablement (sous la dent ?), joli à voir et très compact,[7] les cinq perceptions, gustative etc., sont successives, (mais) leur succession est si rapide qu'elle en devient imperceptible, comme la rupture de cent pétales de lotus (traversés par une aiguille). Sans le déplacement rapide du *manas* cette "simultanéité" des cinq perceptions ne saurait "apparaître", se manifester.

---

[7] En corrigeant *drāghiṣṭha* (C) en *draḍhiṣṭha.* La leçon de (D) : *candrārcicaś* paraît fantaisiste.

D. En vue d'établir cette célérité (du *manas*) déjà mentionnée on commente le *sūtra* qui commence par : "La connaissance...". Le *manas*, étant non-pervasif et multiple, puisque réparti selon les personnes, a la nature d'un effet.

V. En se plaçant au point de vue de ceux qui estiment les sens constitués par les éléments grossiers, on nie qu'ils procèdent de l'ego :

> Ā. 12. *Pour certains, les sens ont des origines différentes, parce que chacun saisit un (type d') objet déterminé. Parce que (les supports) de ces objets manifestent (électivement) telle ou telle (qualité sensible) les sens possèdent la nature de ces supports.*

V. L'oreille ne perçoit que le son, la peau que le tangible.[8] Selon la doctrine de certains, les divers sens, pour cette raison précisément qu'ils ont un objet déterminé, procèdent de causes différentes. S'ils procédaient de l'ego, en effet, ils n'auraient pas chacun un objet déterminé. Et parce que les éléments comme la terre etc. manifestent (électivement) les odeurs etc., ils en constituent les "supports", les réceptacles. Et les sens ont la nature de ces supports. On constate, par exemple, que c'est l'élément terre qui manifeste les odeurs. Donc, l'odorat qui les saisit sera fait de terre. De même le goût sera fait d'eau, l'œil de feu etc.

D. L'ascète présente une objection en se plaçant au point de vue des partisans du *Vaiśeṣika* : "Pour certains... etc.".

V. Cela est-il juste ou non ? On répond :

> Ā. 13. *Admettons que (les sens) ne perçoivent aucune autre substance que celle qui leur sert de cause (matérielle) et que ses qualités. Mais le sens du toucher saisit tel objet qui n'est pas adapté à sa nature et se détourne de tel autre qui lui est adapté.*
> 14. *La vue, outre la substance terreuse (supposée) de même nature qu'elle, perçoit le feu et l'eau. Elle devrait alors être produite (conjointement) par ces trois substances. Mais cela, l'adversaire ne l'admet pas.*

---

[8] L'édition du Cachemire, à tort sans doute, considère cette phrase comme un demi-*śloka* appartenant au texte même de l'*Āgama*, d'où, à partir d'ici, un nouveau décalage dans la numérotation des *śloka*.

V. Admettons que chaque sens, pris individuellement, ne saisisse, accompagnée de ses qualités, aucune autre substance que celle qui lui sert de cause (matérielle). Voici ce qu'on veut dire : si un sens saisit une substance de même nature que sa propre cause (matérielle), c'est en vertu d'une règle restreignant la capacité des sens à un domaine (déterminé) ; par là on infère l'existence d'une autre règle d'après laquelle un sens ne peut avoir qu'une cause matérielle déterminée. Dans la mesure où l'on admet qu'un sens peut saisir d'autres substances avec leurs qualités la règle limitative relative à la cause matérielle des sens s'efface, puisque les sens n'ont plus un objet déterminé.

— Mais pourquoi cette détermination fait-elle défaut ?

— A cela on répond : "Mais le sens du toucher... etc." Si le sens du toucher, par exemple, ne se détournait pas (parfois) de son objet naturel, adapté à lui parce que formant sa cause matérielle, il ne saisirait que lui, se consacrerait à lui. Mais (en fait) ce sens saisit aussi des objets qui ne lui sont pas naturellement adaptés, qui diffèrent de sa propre cause matérielle, comme la terre, l'eau et le feu. Comment soutenir, dans ces conditions, que l'assignation (des sens) à un domaine particulier est chose établie ? Ainsi la vue saisit le feu (mais aussi) l'eau et la terre qui diffèrent de sa forme propre. Elle devrait donc être produite (conjointement) par ces trois substances. Mais cette triple origine n'est pas admise par l'adversaire pour qui la vue est faite (seulement) de feu.

D. On introduit le *sūtra* qui apporte la thèse définitive. Le contenu de la discussion est celui-ci : on ne peut pas soutenir que les sens, sous prétexte qu'ils auraient un objet déterminé, sont faits des éléments grossiers (correspondants). (Ils sont) comme la pensée, puisqu'ils saisissent des qualités présentes dans d'autres substances et manifestent des aspects distincts des qualités, ainsi l'action ou le trait général.

— Mais les sens, s'ils sont identiquement constitués à partir de l'ego, ne seront pas affectés par nature à un domaine déterminé!

— Cela est futile, car il devrait alors en aller de même pour les divers produits de transformation de la canne à sucre : mélasse, sucre en morceaux, sucre en poudre etc.

> Ā. 15. (*Vous dites :*) *"Lorsque telle chose est perçue par tel* (*sens*)*, c'est elle qui est la cause matérielle de ce sens*"*.* (*Mais, de la sorte*) *on n'établit pas la saisie de l'action etc. On s'engage dans une série de difficultés.*

V. Dans votre système, lorsqu'un sens perçoit par exemple la terre, substrat de l'odeur, c'est la terre qui, selon vous, est la cause matérielle de ce sens. Dans ces conditions, les représentations tirées des sens ne porteraient que sur les substances et leurs qualités. Or l'action, le trait général, l'inhérence etc. forment des catégories distinctes tant des substances que de leurs qualités. Et les sens n'ont pas ces catégories pour nature. Donc, la saisie par les sens de l'action etc. n'est pas, selon vous, établie. Kheṭakanandana a déclaré :

"Les sens, s'ils sont de nature matérielle, sont soumis à une règle restrictive. Il est clair que, dans ces conditions, ce n'est pas d'eux que les âmes tirent leurs notions de l'action, du trait général ou encore de l'inhérence".[9]

Si l'on admet que la règle restrictive relative à l'objet des sens conduit à une autre règle restrictive relative à leur cause matérielle on aboutit à une stérile succession de tourments. Donc, puisque cette relation déterminée de "saisisseur" à "saisi" que vous admettez entre les objets et les sens est impossible, il n'y a pas non plus de règle restrictive d'après laquelle tel sens aurait précisément telle substance, la terre par exemple, pour cause matérielle.

A supposer même qu'on admette (votre thèse), nous déclarons :

> Ā. 16. *(Si) l'espace déterminé comme creux de l'oreille*[10] *est ce qui manifeste la famille des sons, il faut dire alors pourquoi on ne fait pas mention de (l'espace) déterminé comme cavité nasale.*
>
> 17. *Ou bien (vous dites :) "Cela est empêché par un facteur invisible", mais un tel facteur (est admis) aussi ailleurs. Qu'est-ce que cela peut nous faire ? Est-ce parce qu'un démon quelconque l'a ensorcelée*[11] *que (la cavité nasale) ne saisit pas le son d'un instrument de musique qui parvient pourtant jusqu'à elle ?*

V. Même si l'on admet que les sens sont astreints à un objet particulier, l'adversaire devra répondre à la question suivante : "Si la portion de l'espace qualifiée par le creux de l'oreille manifeste "la famille des sons", c'est-à-dire la variété des sons, alors il faudra parler de la cavité nasale qui est aussi (un espace qualifié). Pourquoi ne la mentionne-t-on pas ?"

Ou bien il existe un facteur invisible appelé "*karman*" qui permet d'atteindre les buts de l'homme. Ce serait à cause de lui que seul l'espace interne de l’oreille manifeste la famille des sons et que les autres espaces, cavité nasale etc., ne le peuvent pas. Mais alors “cela (est admis) aussi ailleurs”, il en va ainsi dans notre système également. Puisque nous faisons l’un et l’autre une même hypothèse, “qu’est-ce que cela peut nous faire ?” quelle est donc la contradiction ? En d’autres termes, quelle faute y a-t-il, dans l’hypothèse où les sens procèdent de l’ego, à admettre un blocage par un facteur invisible ? Autrement, en effet, il sera malaisé d’expliquer comment la cavité buccale ou nasale ne saisit pas le son d’un instrument de musique, à cordes ou à percussion, “qui parvient pourtant jusqu’à elle”, qui est en contact avec elle, comme si elle était ensorcelée par “un démon quelconque”, par quelque scélérat. Mais notre doctrine, telle qu’elle a été énoncée, est conforme à la logique.

---

[9] *Bhogakārikā*, 40.

[10] En lisant : *karṇa* (C), et non *kāya* (D).

[11] *Śaptam* (C) paraît préférable à *śabdam* (D).

D. “Même si l’on admet ...” : on indique que (le *sūtra*) expose ce point à partir de : “(Si) l’espace ...”. “Autrement”, c’est-à-dire dans l’hypothèse où (les sens) seraient faits des éléments grossiers, la cavité nasale aussi est impliquée. “A cause de son caractère de son”:[12] le terme “son” fonctionne ici comme un adjectif contenant la “raison” — *hetu* — (qui devrait permettre d’inférer la perception de la musique par la cavité buccale etc.). “Et cela...”, c’est-à-dire notre doctrine selon laquelle les sens procèdent de l’ego ; il est donc établi que les sens de connaissance et ceux d’action procèdent de l’ego.

V. Là même où on ne peut avoir recours à aucun raisonnement...

> Ā. 18. *Même dans le cas d’objets inaccessibles au raisonnement*
> *la connaissance est sans défaut qui se tire de la Bonne Parole. Ce*
> *qui a un objet infini est supérieur — disent les savants — à ce qui*
> *a un objet fini.*

V. La “connaissance”, la compréhension d’un objet, par ailleurs inaccessible au raisonnement, que procurent les paroles de la Bonne Tradition, est sans défaut. Parce que — selon les connaisseurs de la Tradition — la connaissance universelle procurée par la Tradition l’emporte sur l’inférence : la première a un objet infini, la seconde un objet fini et dépendant du signe d’inférence.

D. Afin de souligner que ce résultat est acquis à l’aide de la Tradition également, on énonce l’autorité indiscutable de la Tradition *śaiva* : “Là même où ...

---

[12] La *dīpikā* lit bien ici, comme la *vṛtti* (D), *śabdatvāt* mais ceci ne s’accorde pas avec la mention du “démon” dans le śl. 17.

etc.". Les sens de connaissance, entraînés par le *manas*, agissent en quittant leur siège, tandis que les sens d'action produisent leurs effets dans leur siège même. Il est dit dans le vénérable *Mataṅga* : "Les sens de connaissance ont un objet éloigné et les sens d'action un objet rapproché".[13]

V. Développant l'indication : "les éléments grossiers procèdent des éléments subtils", on déclare :

> Ā. 19. *L'espace, le vent, le feu, l'eau, la terre forment la pentade des éléments grossiers. S'adjoignant (avec chaque terme) une qualité, son etc., elle comporte les fonctions de faire place etc.*
> 20. *Dans ces substances, vent etc., résident des qualités sonores qui font connaître (leurs propriétés) : agiter, flamber, porter, être dur etc. Ils font résonner en écho dans le ciel des sons qui comportent les mêmes phonèmes.*

V. L'espace, le vent, le feu, l'eau et la terre forment la pentade des éléments grossiers. C'est elle qui s'adjoint avec chaque terme une qualité nouvelle, son etc. Ainsi l'espace ne comporte que le son, le vent comporte le son et le tangible, le feu le son le tangible et la couleur, l'eau le son le tangible la couleur et la saveur, la terre les cinq qualités. Et il faut savoir que cette pentade comporte les fonctions de faire place etc. dont on parlera plus loin.

Certaines qualités sonores, présentent dans le vent etc., "font connaître (leurs propriétés) : agiter, flamber, porter, être dur etc.". Ainsi le bruissement du vent fait connaître son action d'agiter, le crépitement du feu fait connaître celle de flamber, le clapotement de l'eau celle de porter, le craquement de la terre fait connaître sa dureté. Un son est produit lorsqu'il prédomine sur les autres. "Dans le ciel"., dans l'espace, ils font résonner en écho des sons comportant les mêmes phonèmes. Il est dit dans les *Bhogakārikā* : "Le son produit par les substances est produit dans les quatre (derniers) éléments, mais la multitude des échos ne l'est que dans l'Ether", ainsi s'expriment les sages".[14]

D. En vue de décrire les éléments grossiers on commente la paire de *sūtra* qui commence par : "L'espace, le vent ...".
— Les partisans du *Vaiśeṣika* objectent que le son n'est pas une qualité spécifique des tangibles : tout en étant perceptible par des êtres tels que nous, il n'est

---

[13] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* XVIII, śl. 95, p. 450.
[14] *Bhogakārikā*, 11.

pas produit par une qualité (intrinsèque) de sa cause matérielle et, au même titre que l'agréable ou le désagréable, il ne subsiste pas aussi longtemps que son substrat. Il ne peut donc être une qualité spécifique du vent etc.
— Cela n'est pas valable car cela revient à prouver quelque chose de déjà prouvé. Nous-mêmes n'admettons pas que le son puisse être une qualité spécifique des seules substances tangibles. Au contraire, nous en faisons un simple trait général présent dans les éléments subtils et grossiers. Tout ce qui est prouvé ici c'est que les qualités (sonores) n'appartiennent pas en propre aux tangibles. Si (vous raisonnez sur) la propriété constituée par l'écho vous ne ferez encore qu'établir du déjà établi, parce qu'on a déjà parlé de l'écho comme d'une qualité de l'espace.[15] Il ne peut donc être (lui non plus) une qualité des tangibles. Quant à ce qui a été établi sur le modèle des qualités spécifiques de plaisir et de doubleur, cela aussi est contredit par la perception. Les propriétés (sonores) des divers tangibles, terre etc., sont connues par la perception. C'est cela même qu'on déclare : "Ainsi le bruissement du vent ... etc.". (Enfin) seul l'espace est le support du son-écho ; tel est le sens.

V. Par l'expression : "elle comporte les fonctions de faire place etc." on avait indiqué un trait commun aux cinq éléments ; on expose maintenant cela en détail :

> Ā. 21. *Disposer (en ordre), faire place, cuire, soutenir, porter, constituent les fonctions respectives du vent, de l'espace, du feu, de l'eau et de la terre.*

V. "Disposer", arranger en ordre, est la fonction du vent. "Faire place", procurer un lieu de résidence, est la fonction de l'espace. "Cuire" est celle du feu, "soutenir" celle de l'eau, "porter" celle de la terre.

D. On commente le *sūtra* qui commence par "Disposer (en ordre) ...". La "disposition" est l'arrangement des parties. Et ceci désigne aussi indirectement l'action d'agiter. On a dit : "Le vent a pour signes d'inférence la tangibilité, le son, les actions de supporter et d'agiter". L'espace (*ākāśa*) est inféré à partir de son effet, l'action de "faire place" (*avakāśa*).[16]

---

[15] Dans le texte de la *dīpikā* (p. 331, l. 19), il convient de supprimer la ponctuation après *sādhanatā eva* pour la placer après *siddham eva.* De plus, on devrait avoir ou bien *asparśatvaguṇatvaṃ siddham* ou bien *sparśaguṇatvam asiddham.* Le reste paraît corrompu.

[16] *Praśastapādabhāṣya,* éd. Gaekwad Oriental Series 154, p. 56.

— Cependant, certains partisans de Jaimini admettent que (l'espace) est perceptible, parce que sa fonction consistant à faire place est chose perceptible. Maṇḍana a déclaré : "(Autrement) comment saurait-on qu'un oiseau passe, durant son vol, par des emplacements définis, si ses conjonctions (successives) à des lieux de l'espace échappaient aux sens ?"[17]

— Cela ne tient pas. (Comment) l'espace pourrait-il être établi comme perceptible à partir de l'action de faire place qui, elle, n'est pas une substance possédant une forme solide? Le caractère non-perceptible de l'espace est établi par ce fait que notre "raison", le caractère incolore et informe de l'espace, serait rendue fausse par la perceptibilité.

— Mais comment perçoit-on le "ici" ?

— Il existe une matière ignée, appelée "lumière" qui pénètre partout. La perception enregistre ses conjonctions et disjonctions avec le corps de l'oiseau.

— Mais comment arrive-t-on à cette notion d'un espace qui "fait place" ?

— Le "faire place", c'est l'absence de toute substance possédant une forme solide. L'espace est établi comme support du son par une délimitation consistant en l'exclusion de toute substance de ce genre. C'est donc par (une sorte d') erreur, et non au niveau de la vérité absolue, qu'on se le représente constitué par cette (action de "faire place"). Un son, en tant que qualité, requiert un support, au même titre qu'une peinture requiert une toile ou un mur. Mais l'action de "faire place", dépourvue de forme solide, ne peut jouer le rôle de support. Au contraire, le son est établi comme lié à l'espace et c'est ainsi qu'on acquiert la notion d'un espace ayant le son pour qualité.

— S'il en est ainsi, l'espace, non-perceptible et subtil, sera éternel!

— C'est en le comparant aux éléments (grossiers), terre etc., qu'on) le déclare subtil. Mais, si on le compare aux (vrais) éléments subtils dont il est un produit, il est de texture grossière. De plus, il ne pénètre pas partout. On a dit : "Une forme solide est le propre des substances non-pervasives". Enfin, n'étant pas universel, puisqu'en possession d'une forme solide, et s'avérant multiple en tant que réparti selon les objets individuels, cet espace n'est pas éternel. Quant à ce qui est universel, on en parlera comme formant le support des mondes qui, eux, en tant qu'assemblages de parties, sont destructibles. On dira : "Les objets d'expérience visibles, cités etc., ont une forme solide et sont sujets à la dissolution". "Cuire" est (la fonction) du feu" : ceci désigne indirectement la lumière etc. On se reportera au vénérable *Mataṅga* et à d'autres textes pour (connaître) les subdivisions de l'élément terre : minéraux etc. et celles de l'élément feu :"feu oblatoire" etc.[18]

---

[17] *Bhāvanāviveka*, éd. Annamalai University, 1952, p. 54.

V. Ici l'ascète se place au point de vue du *Vaiśeṣika* pour poser une question :

> Ā. 22. *Certains disent : "Le son est une qualité du seul espace car on le perçoit ailleurs (que dans son lieu d'émission)". Comment — ô Bienheureux — pourrait-il être une qualité dans tous les éléments ?*

V. Ô Bienheureux, il est juste de dire que le son est une qualité du seul espace puisqu'il est perçu ailleurs que dans son lieu d'émission, tambour etc. Il n'est pas une qualité distinctive des substances tangibles, tel est le sens. Comment peut-on dire alors qu'il est une qualité présente dans tous les éléments ?

D. De nouveau — remarque le commentaire — on met en doute que le son soit une qualité appartenant aux cinq éléments. "Puisqu'il est perçu ailleurs...", par exemple dans l'espace (interne) de l'oreille.

V. A cela on répond :

> Ā. 23. *Que signifie cet "ailleurs" ? S'il s'agit de l'espace (interne) de l'oreille, comment peut-on parler d'"ailleurs", s'il est vrai (que le son) est une qualité (de cet espace) ? Si c'est "ailleurs" que dans le support (du son) admis par les autres, alors l'expérience des hommes sera juge.*

V. On vient de dire : "car on le perçoit ailleurs que dans support". Mais où "ailleurs" ? Si l'on veut parler de l'espace auriculaire, comment peut-on parler d'"ailleurs", puisque le son est une qualité de (cet espace) ? On veut dire, en somme, que le son est perçu dans l'espace auriculaire dont il est une qualité ; comment, dans ces conditions parler d'un "ailleurs" ? Ou bien on admet que (le son est perçu ailleurs) que dans son support (i.e. son lieu d'émission) tel qu'il est admis par les autres. Mais cela n'est pas correct. En effet, c'est l'expérience des hommes qui décide ici. Le son n'est perçu que dans son support. "Ici résonne le tambour, ici la *vīṇā*", c'est ainsi qu'on se représente (ce processus).

D. On commente le *sūtra* qui apporte la réponse : "On vient de dire ... etc.".

---

[18] Voir *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* XXI et XXII.

> Ā. 24. *Ou bien vous croyez qu'on a parfois conscience (des sons) au voisinage immédiat de l'oreille. Admettons que (le son) se transforme en imitant les mouvements du sens de l'ouïe. Quel tort cela fait-il (à notre thèse) ?*

V. Ou bien vous croyez qu'on a parfois conscience des sons au voisinage immédiat de l'oreille. Qu'en résulte-t-il ? Est-ce que l'on établit par là que le son est une qualité du seul espace ? Admettons que le son puisse être perçu au voisinage immédiat de l'oreille grâce à une transformation s'opérant par un mouvement ondulatoire semblable aux mouvements du sens de l'ouïe. Cela n'entraîne aucun dommage pour notre position. Des raisons contredites par la perception et la Tradition sacrée ne permettent d'inférer aucun objet. C'est comme lorsqu'on dit : "on peut toucher ce crâne ; il est propre", (ce que dément la Tradition) ou : "ce feu ne produit que froidure parce qu'il a perdu sa chaleur", (ce que dément la perception).

D. On explique que "On a parfois conscience ... etc." représente la thèse provisoire et que la seconde moitié du *sūtra* apporte la réplique. La "raison" utilisée par l'adversaire, à savoir qu'on perçoit (parfois) le son ailleurs que dans son support, étant contredite par la perception et la Tradition sacrée, est invalidée "par violation de la séquence temporelle.[19]

V. Alors on déclare :

> Ā. 25. *Selon les experts en logique, des raisons contredites par la perception et la Tradition sacrée ne permettent pas d'établir un objet, car elles sont invalidées "par le passage du temps".*

V. Des raisons qui sont contredites, tant par la Tradition sacrée déclarant : "Ainsi le son existe dans les cinq (éléments)" que par la perception expérimentant (le son) comme une qualité spécifique des tangibles, sont considérées par les experts en logique comme réfutées "pour cause de violation de la séquence temporelle".

Ou bien si, en se fondant sur le fait de sa perception en dehors de son support, on déclare que le son est une qualité du (seul) espace, alors ...

> Ā. 26 a. *Il en ira exactement ainsi. Disons alors que l'odeur*

---

[19] Voir n. 6 du Chap. IX (p. 205).

aussi est une qualité de l'espace.

V. "La même chose s'en suivra", tel est le sens. Quoi donc ? "Disons alors ... etc." . En effet, l'odeur des fleurs de pandane etc. est également perçue à distance. Etant perçue en dehors de son support, l'odeur devrait être aussi une qualité de l'espace. Il en ira nécessairement ainsi. Le parfum des fleurs de pandane, de *campaka* etc. est perçu à une très grande distance. Donc la raison invoquée plus haut : "Parce qu'on le perçoit ailleurs que dans son support" n'en est pas une, contredite qu'elle est par la perception et la Tradition sacrée. Voilà ce qu'on voulu dire.

D. Une portion de *sūtra* est destinée — selon le commentaire — à écarter un autre défaut. "Donc la raison invoquée ... etc." : la réfutation de cette "raison" par la perception est chose faite.

V. En conclusion on indique les qualités spécifiques des quatre (autres) éléments :

> Ā. 26b-28. *Ainsi le son est présent dans les cinq (éléments), la tangibilité dans quatre d'entre eux. Le froid et le chaud coexistent dans la terre et le vent et existent aussi (séparément), l'un dans l'eau, l'autre dans le feu.*
>
> *La couleur est présente dans trois éléments, éclatante dans le feu, blanche dans l'eau, et variée — blanche etc. — dans la terre. La saveur est douce dans l'eau et sextuple dans la terre. Et les sages estiment que l'odeur, dans la terre, est agréable ou désagréable.*

V. "Ainsi", d'après le raisonnement indiqué, le son existe dans les cinq éléments. La tangibilité existe dans les cinq sauf l'espace, le froid et le chaud coexistent dans la terre et le vent, le froid seul existe dans la terre et le chaud seul dans le feu. La couleur est présente dans trois éléments : la terre, l'eau et le feu. Dans le feu elle est "éclatante", incandescente, dans l'eau elle est blanche, et dans la terre variée, blanche etc. La saveur est présente dans la terre et dans l'eau. Dans l'eau elle est douce. Dans la terre elle est "sextuple" : âcre, acide, salée, amère, douce, astringente. Les savants admettent que l'odeur existe dans la terre, agréable ou désagréable.

D. On développe cette idée que les éléments comportent à chaque étape une qualité supplémentaire : "D'après le raisonnement indiqué... etc.".

V. On indique maintenant comment ces éléments s'assemblent pour former les corps :

> Ā. 29. *Dans le corps la terre est présente dans les os, la chair, les cheveux, la peau, les ongles et les dents. L'eau se tient dans l'urine, le sang, le phlegme, la sueur, le sperme etc.*
> 30. *Le feu (réside) dans le coeur, dans la "cuisson", dans les yeux, et dans la bile, (bref partout) où l'on observe ses propriétés. La (présence) du vent est marquée par les divers mouvements du souffle ; elle t'a déjà été indiquée.*
> 31a. *L'espace est présent dans tous les vaisseaux du corps, parce qu'il est lié aux mouvements de l'orgueil.*

V. Dans les corps grossiers la terre se tient dans les os, la chair etc. L'eau est présente dans l'urine, le sang etc. Le feu est présent dans la région du cœur, dans la "cuisson", c'est-à-dire dans la digestion. Il y est présent sous la forme du feu intestinal qui embrase les aliments et la boisson. On le trouve aussi dans les yeux et dans la bile. C'est que dans chacune de ces (parties du corps) on observe ses propriétés. Dans le cœur, on trouve sa chaleur, dans la digestion son pouvoir de cuisson, dans les yeux sa lumière et dans la bile son ardeur brûlante, sa brillance etc.

Celui qui parle rappelle à son auditeur, l'ascète Bharadvāja, qu'il lui a déjà parlé de cette présence du vent (dans le corps) en fonction des divers mouvements du souffle, inspiration et expiration etc. On a dit plus haut : "Sa fonction, nommée "conduction" est ce qu'on appelle "la vie". L'espace est présent dans tous les vaisseaux du corps parce qu'il suit les mouvements de l'"orgueil", c'est-à-dire de l'ego.

D. D'après le commentaire, le *sūtra* commençant par : "Dans le corps..." indique la situation des constituants du corps extérieur, os etc. Dans le texte (cité par le commentaire) le vent a été décrit comme imitant "les mouvements de l'orgueil", les activités de l'ego. On doit comprendre : l'espace est présent dans tous les vaisseaux du corps, parce qu'il est ce qui "fait place". Mais comment peut-on dire que c'est lui (l'espace) qui imite les "mouvements de l'orgueil" ?[20]

---

[20] Il semble bien qu'à travers cette interrogation Aghoraśiva repousse im-

V. On s'apprête maintenant à montrer comment le corps subtil est fait des principes qui s'étagent de *kalā* jusqu'à la terre :

> Ā. 31b-32a. (*Le groupe des principes*) *qui va de l'incitatrice à la terre et qui est l'instrument de réalisation des fins de l'âme individuelle, est considéré, en raison des différences dans l'expérience affective, comme réparti selon les individus.*

V. *Kalā* est appelée "incitatrice" parce qu'elle met en mouvement (les âmes) en excitant leurs pouvoirs de connaissance et d'action. Le groupe des principes qui commence avec elle et se termine avec la terre est l'instrument qui sert à atteindre les buts de l'homme. Il n'est pas commun à tous mais différent d'un individu à l'autre. On s'en assure à partir de la différence des expériences affectives. S'il était commun il ne pourrait y avoir aucune différence entre les expériences affectives (des divers sujets).
— Mais n'a-t-on pas dit que c'est le *karman* qui détermine cette différence ?
— Certes, mais il ne le fait pas directement ; selon un processus graduel, le *karman* produit (d'abord) les corps subtils faits des principes avec leur diversité et c'est cette dernière qui (ensuite) produit la diversité des expériences affectives. De la sorte, notre position est sans défaut. Quant à cette différence des expériences affectives selon les espèces — éléphants, chevaux, hommes — elle n'est pas possible sans la diversité des corps subtils. Ici encore c'est le *karman* seul qui (en fin de compte) est cause. Notre thèse est impeccable.

Et ce corps subtil...

> Ā. 32b-33a. ... *n'est pas omniprésent, car sa fonction ne s'accomplit pas partout au même instant. Il est composé* (*d'éléments*) *d'origine diverse bien qu'il produise un résultat unique. Ainsi en va-t-il des éléments dont se compose une lampe.*

V. — Dans ces conditions, posons-le comme "omniprésent", pervasif !
— Mais, s'il en était ainsi, sa fonction s'accomplirait partout simultanément. Or il n'en est rien : sa fonction qui consiste en la jouissance du fruit du *karman* s'accomplit seulement à tel moment et en tel lieu. Il est "d'origine diverse", produit par divers principes, *kalā* etc., bien que son résultat soit unique. Il est

---

plicitement la thèse de l'auteur de la *vṛtti* (l'espace obéissant aux mouvements de l'ego), thèse, il est vrai, des plus obscures, même si elle ne fait que se conformer à la lettre du śl. 31a.

en cela comparable à une lampe composée de plusieurs éléments. De même que celle-ci accomplit une fonction unique consistant à chasser les ténèbres, alors qu'elle est composée de plusieurs éléments, réservoir à huile, flamme, mèche etc., de même (le corps subtil) produit par les éléments subtils, l'intelligence, l'ego, *kalā* etc., a pour œuvre (unique) la jouissance (du fruit) du *karman.*

D. On indique que (le *sūtra*), à partir de : "... n'est pas omniprésent" enseigne l'absence d'omniprésence (du corps subtil) et le fait qu'il produit uniquement la jouissance (du fruit du *karman*).

V. Le *śloka* suivant a pour but de résumer ce qui vient d'être expliqué et d'introduire le chapitre suivant.

> Ā. 33b-34a. *Il existe ainsi pour la créature un corps subtil (descriptible) brièvement comme pensant parce que né d'un contact avec un principe conscient et développé dans le sein du mystère. Jugeant que cela ne suffit pas, je décrirai une série de principes cosmiques destinés à la production des supports, des corps et des objets.*

V. Ainsi a été énoncé en résumé — c'est ainsi qu'il faut compléter — le corps subtil de la "créature", de l'être transmigrant. Il est appelé "corps subtil" (*ātivāhikaṃ vapus*) parce que, nécessairement, il la fait passer à travers (*ativāhayati*) les objets de jouissance. De quelle nature est-il ? Il est pensant parce que "né d'un contact avec un principe pensant" : le non-pensant lui-même n'est pas séparé de la conscience ; tel est le sens. Il se "développe", prend ses habitudes "dans le sein du mystère", c'est-à-dire de la *māyā.*

Considérant qu'avec ce développement tout n'est pas encore dit, je proclamerai une série de principes cosmiques servant de supports aux objets de jouissance. Dans quel but ? En vue du bonheur matériel (*abhyudaya*) — jouissance des guirlandes, du santal etc. — de ce support du corps subtil qu'est le corps grossier. Ou bien (on peut comprendre) : Je proclamerai une série de principes cosmiques en vue de (rendre possible) le "surgissement" (*abhyudaya*), la naissance des objets des sens produits par les divers mondes. "Support" signifie alors "réceptacle" et "corps grossier". Cette variété des corps et des jouissances dans la série des principes et des mondes servant de supports a besoin d'être connue pour la cérémonie de l'initiation. Aussi convient-on de l'énoncer au début.

D. On résume cette création "individuelle" des principes qui sert à la formation du corps subtil et dont (le *sūtra*) parle à partir de : "Il existe ainsi...". Le commentaire signale qu'on a (en même temps) ici une allusion à la création des principes (cosmiques) énoncés dans le prochain chapitre. Le "sein de la *māyā*" va de *kalā* à la terre. Le corps subtil existe donc dans tous les mondes ; tel est le sens. "Considérant..." : il faut compléter ainsi : "avec la diversité de la jouissance et de ses instruments". "Le corps grossier" désigne le corps tel qu'il est produit par les mondes. "Ou bien... etc." : autre explication : "parce qu'on utilise (la matière de) ce chapitre sur le monde au cours de la cérémonie de l'initiation.

CHAPITRE XIII

LE MONDE

V. A partir de : "Alors", en vue de poser (dans l'existence) l'objet dont on a parlé, on aborde la description des mondes dont la liaison (au contexte) et la justification ont été indiquées à la fin du chapitre précédent.

> Ā. 1. *Alors, en vue de poser (dans l'existence) l'objet dont on a parlé, le grand Seigneur a façonné les mondes à partir d'éléments originels communs,* kalā *etc.*

V. "Alors", immédiatement après (que soit apparue en lui) l'intention de créer, en vue de mettre un terme aux liens du *karman* qui font obstacle au bonheur suprême, ces instruments des diverses jouissances que sont les corps, les organes et les mondes, "le grand Seigneur", le Seigneur Ananta, désireux de "poser", de réaliser complètement l'objet indiqué, à savoir l'expérience affective de l'âme transmigrante, façonna les mondes à partir d'éléments originels communs tels que *kalā* etc. Ce façonnement n'est pas une création ex nihilo mais plutôt, comme on l'a dit en exposant la doctrine de la préexistence des effets, l'émergence hors de sa cause de ce qui existait déjà à l'état potentiel.

D. On introduit maintenant le chapitre sur le monde. Il est destiné à compléter celui sur la catégorie du lien. Ainsi s'effectue la liaison au niveau de la catégorie, puisque le monde relève de la catégorie du lien. En ce qui concerne la Section, on se trouve (toujours) dans celle de la Doctrine. La liaison au niveau du chapitre a été indiquée à la fin du chapitre précédent. Au niveau du *sūtra*, elle s'effectue avec le *sūtra* qui commence par : "le réseau de liens". Au niveau de la phrase explicative, elle s'effectue avec des phrases telles que : "Ainsi mis en mouvement, l'Esprit (fait l'expérience), à l'aide d'organes qui ont (certains) effets pour support et qui sont accompagnés d'autres (organes) d'origine cosmique". Les mondes — a-t-on dit — sont les sièges de l'expérience affective car ils produisent les divers corps et objets (de jouissance). Et ceux-ci procèdent d'éléments "communs" aux âmes.

> Ā. 2. *Ces mondes qui s'étagent de Kālāgni à* kalā *forment l'univers, la transmigration. Les connaisseurs de la réalité le dé-*

crivent comme le lieu de l'expérience affective.

V. Il s'agit des mondes qui vont de Kālāgni à *kalā*. Les connaisseurs de la réalité suprême les décrivent comme formant l'univers de la transmigration, le terrain de l'expérience affective. L'ensemble des objets de jouissance dont on a parlé plus haut et qui forme l'univers[1] procède de principes tels que *kalā* etc. et non pas (directement) de la *māyā*. Celle-ci, en effet, d'après le vénérable *Svāyambhuva* et d'autres textes, ne les a pas pour effets (directs). Afin d'éviter la conséquence de sa périssabilité dans le cas où, en tant que composée, elle serait, telle une cruche etc., objet d'expérience, on doit nécessairement admettre qu'elle n'est pas composée de parties et (ainsi) n'est pas objet d'expérience.
— Mais si la *māyā* n'est pas pour l'âme un objet d'expérience, comme il n'existe pas d'autres objets d'expérience que ses effets, il n'y aura plus aucun objet d'expérience et l'âme sera purement et simplement privée d'expérience!
— Certes, mais on a dit que (seuls) ses effets à l'état développé seront connus par l'âme, non ceux qui existent sous une forme purement potentielle.

D. "Jusqu'aux mondes de *kalā*" signifie : "jusqu'aux mondes du Seigneur de la *māyā* qui se tient (juste) au-dessus de *kalā*". On va déclarer aussitôt après : "Dans la *māyā* aussi il est question de régents tels que Gahaneśa". A la question : "Pour qui (cet univers) est-il le siège de l'expérience affective ?" on répond : "Pour l'âme caractérisée comme *sakala*". "Et non pas (directement) de la *māyā*" : même les mondes de la *māyā* ne sont pas manifestés comme se tenant dans la sphère de la *māyā* mais ils se tiennent (juste) au-dessus de *kalā*, son effet ; tel est le sens.

V. S'il en est ainsi — déclare-t-on — comme la Tradition nous parle de tel ou tel monde particulier placé dans le sein (de la *māyā*) et comme les mondes ne sauraient être ce qu'ils sont sans l'existence d'un arrangement particulier de parties, ne va-t-il pas s'en suivre que le principe de *māyā* lui-même devra comporter un assemblage de parties ?

> Ā. 3. *Dans la* māyā *aussi il est question de régents tels que Gahaneśa etc. et la cérémonie de l'initiation comporte la purification*

---

[1] En choisissant la leçon de (C) : *sakalaṃ bhogyaṃ bhuvanajātam* ... ; ensuite, cependant, il est possible de lire, avec (D), : *akalātvaśruteḥ* (au lieu de (C) : *akāryatvaśruteḥ*) et l'on traduira dans ce cas : "Parce que (*māyā*) est libre de *kalā*", c'est-à-dire située plus haut sur la Voie que *kalā* et ses mondes.

> *des principes. Tout cela se tient en tête de l'effet (de la* māyā).
> 4. *(La* māyā), *présentée par la Tradition sacrée comme éternelle et omni-présente, demeure, mais les objets d'expérience visibles, cités etc., ont une forme solide et sont sujets à la dissolution.*

V. Il peut bien être question, au niveau du principe de *māyā*, de divers Rudra régents des mondes, tels que les Seigneurs des régions cosmiques, Gahaneśa etc. On dira plus loin : "Ananta, Trikala, Goptṛ, Kṣemīśa, Brahmaṇaspati, les deux Rudra régents, et Gahaneśa qui règne sur tout. Ces Rudra remplissent leur office dans le domaine de la *māyā* et sont les Seigneurs des régents des cercles". D'autre part, la purification des principes, en tant qu'ils se tiennent dans le domaine de la *māyā*, sera expliquée dans la Section du Rituel. En dépit de cela, on ne peut pas poser que (la *māyā*) comporte un assemblage de parties. Au contraire, ces mondes dont on a dit qu'ils se tenaient au niveau de tel ou tel principe et ces régents des provinces cosmiques, "tout cela", doit être considéré comme se tenant au sommet de *kalā* qui est son "opération", son effet.[2] *Kalā* est la première manifestation de la *māyā* sous forme potentielle et tout cela se tient à son sommet ; tel est le sens.

Comment le sait-on ? On répond : "présentée par la Tradition ... etc.". (On le sait) parce que son éternité et son omniprésence, déjà démontrées, sont (aussi) révélées dans les *Āgama*. En tant que matrice des mondes elle serait composée de parties et donc périssable aussi, bien que dépourvue d'omniprésence. On justifie aussi cela par le raisonnement : "mais les objets d'expérience ... etc.". Tout ce qui, de par une cause quelconque, est effectivement vu, ainsi des remparts etc., étant objet d'expérience, comporte une forme solide et s'avère dissoluble. Les mondes, assemblages de parties, se tiennent dans le sein (de la *māyā*). Mais, considérant que si le caractère d'objet d'expérience est réellement admis (pour la *māyā*) il s'en suivra qu'elle aura une forme solide et sera périssable, nous posons que seuls ses effets manifestés, *kalā* etc., sont (directement) reliés aux mondes. Ainsi, notre position est sans défaut.

---

[2] En d'autres termes, les mondes qui "relèvent" de *māyā* n'en sont pas moins, cosmographiquement, manifestés "au sommet de *kalā*," c'est-à-dire à la limite des deux principes (limite inférieure pour *māyā*, supérieure pour *kāla*). Cette subtile distinction répond à une difficulté spécifique du système *śaiva*. D'un côté, il admet à titre d'axiome : "les *tattva* (et leurs dérivés) sont, en eux-mêmes, ou bien multiples et non-éternels ou bien uniques et éternels". Or *māyā*, en tant que cause matérielle universelle dans le domaine impur, doit être posée comme éternelle. Elle se présente donc nécessairement comme unique; et admettre qu'elle pourrait être réellement "compartimentée" par les mondes qu'elle abriterait mettrait en péril cette unité interne.

D. En vue d'exposer ce point on introduit par une objection le couple de *sūtra* commençant par : "Dans la *māyā* aussi ...". La purification des principes désigne aussi indirectement celle des mondes. On résume simplement le contenu de ce qui a été exposé : "Mais, considérant ... etc." . Dans ces mondes, Śiva est dans son "état de gouvernement".

V. Cette règle — indique-t-on — vaut également pour le principe du "pur Savoir" (*śuddhavidyā*) appelé (aussi) "la grande *māyā*".

> Ā. 5. *Ces régents dont on indique que, sur la voie pure, ils vaquent à un office relevant de l'autre* māyā, *se tiennent pareillement en tête des effets de celle-ci.*

V. On parle d'une autre *māyā* appelée "pur Savoir" et située sur la voie pure. C'est ainsi qu'il est dit dans le *Raurava* : "Au-dessus de la *māyā* il y a la grande *māyā*". De ces régents affectés là à leurs "offices" ou tâches respectives on doit savoir qu'ils se tiennent au sommet des effets (de celle-ci), selon un ordre qu'indiquent des textes comme le vénérable *Mataṅga.*

D. "Cette règle ... etc." : parmi eux se trouvent aussi des mondes tels que Indhikā etc. "Le pur savoir" : il s'agit de la grande *māyā* et non de son effet. On a dit : "*Vāgīśvarī* a été posée comme la *vidyā* supérieure, *māyā* comme la *vidyā* inférieure".[3] Le commentaire a dit que le mot "opération" (utilisé) précédemment avait le sens de "office". "De ces régents ... etc". Śiva, résidant à l'intérieur de ces divers mondes dans son "état de gouvernement", revêt telle ou telle désignation en fonction des conditions limitantes extrinsèques et est appelé "Seigneur des mondes". Mais — dira-t-on — il existe une différence essentielle entre les mondes qui se trouvent dans les conditions de *bindu* etc. Cela — remarque le commentaire — a déjà été dit dans des textes comme le *Mataṅga* etc. On a dit aussi : *Śiva* sera métaphoriquement "sujet de l'expérience", "gouvernant", "résorbé". Ici, par l'expression : "affectés à leurs offices", c'est la même idée qu'on cherche à communiquer. Considérant que le terme "régent" employé dans le *sūtra* fait référence à ces mondes (où réside *Śiva*) en son "état de gouvernement", on parle de ces régents comme installés à la tête de ces mondes, parce que (ces mondes) sont arrangés dans un certain ordre.

---

[3] Pour tout ceci, voir n. 2 et 3 du chap. I.

On doit savoir qu'ainsi est établie la grande *māyā*, matière première de la voie pure à commencer par le "pur Savoir". Les corps des Vidyā, Vidyeśvara etc. ne sont donc pas faits de *māyā*, puisqu'ils sont au-delà de la *māyā* et dépourvus (de souillures telles que le) *karman* etc. C'est la grande *māyā*, appelée (encore) "*kuṇḍalinī*", qui forme la matière première de ces mondes et des corps (de leurs habitants).

V. Maintenant, en vue d'indiquer la hauteur et l'extension de l'œuf de Brahmā, dont l'emplacement est situé sur la voie inférieure, ainsi que les dimensions des mondes qu'il contient, on donne la mesure du *yojana* à partir de celle des atomes invisibles.

> Ā. 6. *Une poussière visible dans un rayon de soleil pénétrant obliquement à travers un grillage forme, multipliée deux fois par huit, une pointe de cheveu.*
> 7. *L'"œuf de pou", le "pou", le "grain d'orge", le "pouce" s'obtiennent par le même procédé. La "main" (s'obtient) en le multipliant par ce nombre même, lui-même multiplié par le nombre des cordes (du luth). L'"arc" (s'obtient) en multipliant (la "main") par le nombre des* Veda.
> 8. *Deux "arcs" font un* daṇḍa *et deux mille* daṇḍa *un* krośa. *On a dit que la* vyāpti *valait deux* krośa *et le* yojana *deux* vyāpti.
> 9a. *La coque de l'œuf de Brahmā, qui est d'une taille colossale, mesure dix millions de* yojana *(en épaisseur).*

V. Une poussière très subtile peut être aperçue dans des rayons de soleil filtrant à travers un réseau grillagé (de fenêtre). Si on multiplie (sa dimension) par huit, et le résultat à nouveau par huit, on obtient, au troisième niveau de grandeur, l'unité de mesure appelée "pointe de cheveu". Il est dit dans le vénérable *Svatantra* : "Lorsqu'on assemble huit atomes invisibles on obtient ce qu'on appelle une "poussière tremblante" ou "grain de pollen". Un groupe de huit "poussières tremblantes" forme — ô Déesse — une "pointe de cheveu"[4]. L' "œuf de pou" est formé de huit ("pointes de cheveu") et le "pou" de huit "œufs de pou". De même le "grain d'orge" est formé de huit "poux" et le "pouce" de huit "grains d'orge". Ce ("pouce"), multiplié par ce nombre même (i.e. huit), lui-même multiplié par celui des cordes (du luth, i.e. trois), forme une "main". Comme les *Veda* sont quatre, l' "arc" sera formé de quatre

---

[4] *Svacchandatantra*, X, śl. 16-17a, éd. KSTS, vol. 5A, p. 10-11.

"mains". Le *daṇḍa* est formé de quatre "arcs", le "*krośa*" de deux mille *daṇḍa*, la *vyāpti* de deux *krośa*, le *yojana* de deux *vyāpti*. Et la coque de l'œuf de Brahmā mesure dix millions de *yojana* (en épaisseur).

D. Par les mots : "Maintenant, en vue... etc." on relie (au contexte) le groupe de trois *sūtra* et demi qui commence par : "Une poussière...".

> Ā. 9b. *A l'intérieur se trouve la maison d'or de Kālāgni qui a cette dimension même...*[5]
> 10. *et dans laquelle se tient le célèbre dieu Kālāgni. Il a l'éclat de dix millions de rayons ardents de fin du monde et il est entouré par des Rudra semblables à lui.*
> 11. *Là, les êtres placés sur toutes les voies conçoivent de la frayeur devant un éclat multiplié et qu'excite encore la puissance de rétraction du Seigneur.*

V. A l'intérieur de cet œuf de Brahmā (se trouve) la maison d'or de Kālāgni qui mesure dix millions (de *yojana*). Là, dans cette maison, se tient Kālāgni. Il a l'éclat de dix millions de soleils à la fin d'un *kalpa* et il est entouré de multiples Rudra semblables à lui. Là, les êtres postés sur toutes les voies sont saisis de crainte à la vue de cet éclat enflammé que la puissance du suprême Seigneur, appelée "rétractrice", excite en vue de la destruction (cosmique).

D. Le commentaire indique qu'à partir de : "A l'intérieur" on décrit, en donnant leurs dimensions, les mondes situés à l'intérieur de l'œuf (de Brahmā)

> Ā. 12. *Ses flammes s'étendent naturellement sur cent millions (de* yojana) *et sa fumée sur la moitié ; celle-ci est épaisse et difficile à supporter.*

V. Par nature ses flammes s'étendent sur cent millions (de *yojana*). Sa fumée sur cinquante millions ; elle est "épaisse", lourde, et difficile à supporter.

> Ā. 13. *Ensuite (viennent) trente-trois enveloppes mesurant chacune dix millions moins un (de* yojana). *A l'intérieur on*

---

[5] A partir d'ici, on décrit l'œuf de Brahmā (assimilable à une sphère) en partant de son "fond" — le haut et le bas sont évidemment supposés déjà définis — et en remontant jusqu'à son sommet.

trouve trente-deux domaines.
14a. *Ceux-ci, mesurant chacun cent mille* yojana, *ont été établis par le créateur de la voie (impure) pour que les méchants y peinent.*

V. "Ensuite", immédiatement après, (viennent) trente-trois enveloppes qui constituent le domaine d'extension des enfers, chacune mesurant neuf millions de *yojana*. A l'intérieur (de ces enveloppes) on trouve trente-deux domaines dont chacun s'étend sur cent mille *yojana*. Ils ont été établis par le "créateur de la voie (impure)", c'est-à-dire le Seigneur Ananta, pour que les méchants y peinent.

Ā. 14b. *Je vais t'en indiquer les noms — ô le meilleur des deux fois nés — écoute-moi :*
15. *Raurava, Dhvānta ("obscurité"), Śīta ("froid"), Uṣṇa ("chaud"), Saṃtāpa ("ardeur"), Abja, Mahāmbuja, Kālasūtra sont les enfers.*

V. Voici maintenant les noms des huit grands enfers :

Ā. 16. *Sūcyāsya ("aiguilles et épées"), Kālakhaḍga ("glaive du Temps"), Kṣuradhāra ("tranchant du rasoir"), Ambarīṣaka ("poêle à frire"), Taptāṅgāra ("charbons ardents"), Mahādāha ("grand brasier"), Saṃtāpa ("ardeur").*
17a. *Tels sont ces huit enfers terribles — ô ascète — qu'il faut toujours faire précéder de l'adjectif "grand".*

V. Ils sont "terribles", c'est-à-dire effroyables ; le qualificatif de "grand" s'attache à eux, d'où leur nom de "grands enfers".

On cite maintenant (les noms des) huit rois des enfers :

Ā. 17b. *Lākṣāpralepa ("enduit de laque"), Māṃsāda ("mangeur de viande"), Nirucchvāsa ("qui ne respire pas" ?), Nasocchvasa ("qui respire par le nez" ?),*
18. *Yugmādri ("paire de montagnes" ?), Śālmalīlohapradīpta ("où brille le rouge (des fleurs) du cotonnier épineux" ?), Kṣutpipāsaka ("faim et soif"), Kṛmīṇāṃ nicaya ("monceau de vers"). C'est ainsi que l'on énumère les rois (des enfers).*

V. On indique ensuite, en commençant par Lohastambha, les noms des huit rois des rois (infernaux):

> Ā. 19. *Lohastambha* (“*pilier de fer*”), *Viṇmūtra* (“*excréments et urine*”), *Vaitariṇī nadī* (“*rivière infernale*”), *Tāmisra* (“*ténèbres*”), *Andhatāmisra* (“*épaisses ténèbres*”), *Kumbhīpāka* (“*cuisson des pots*”) *et Raurava.*
> 20a. *Enfin Avīcī qu'il faut faire précéder de l'adjectif* “*grand*”. *Tels sont les noms des rois des rois* (*parmi les enfers*).

V. Maintenant est indiquée l'extension (totale) de ces enveloppes et des espaces qu'elles renferment :

> Ā. 20b. *Ces enveloppes, avec les enfers, mesurent en* yojana*:*
> 21 a. *Trois cent millions deux cent mille — ô toi le meilleur des deux fois nés !*

V. Trois cent millions deux cent mille *yojana*, telle est la dimension totale de ces enveloppes avec les espaces qu'elles renferment.

> Ā. 21b. *Ensuite vient une terre de neuf cent mille* yojana (*d'épaisseur*), *séparée* (*des enfers*) *par un intervalle de trente mille* yojana.
> 22a. *Elle est constituée pour moitié de fer et pour moitié d'or.*

V. La terre qui vient ensuite mesure neuf cent mille *yojana* (d'épaisseur) et se trouve à trente mille *yojana* (de la zone des enfers).

> Ā. 22b. *La couche inférieure est constituée pour moitié de glaise et pour moitié de fer.*
> 23. *Là se tient le maître de ces trente-deux enfers ; on le connaît sous le nom de Kūśmāṇḍa. Il a l'éclat enflammé des rayons dardés par le soleil lors de la dissolution cosmique.*
> 24. *Son visage est terrible ; il est cruel avec ses yeux aux orbites circulaires. Il tient un pic à la main et est entouré d'une nombreuse troupe d'êtres semblables à lui.*

V. Dans cette terre épaisse de neuf cent mille *yojana* dont on vient de parler, la couche de fer située sous celle d'or est, en fait, constituée pour moitié de fer et pour moitié de glaise. Là se trouve le Seigneur des trente-deux enfers qui ont été mentionnés. Il s'appelle "Kūśmāṇḍa" et se caractérise notamment par un visage terrible. "Ses yeux aux orbites circulaires" : il a des yeux en forme d'écuelle, logés dans des orbites parfaitement rondes. Son "pic" est la hache dont on a déjà parlé.

D. En comptant à partir de la face externe de l'œuf (de Brahmā) jusqu'au (sommet de) la fumée de Kālāgni, on trouve que la zone inférieure s'étage sur cent soixante dix millions de *yojana*. Quant à l'extension totale des espaces intermédiaires supérieur et inférieur, elle se monte à trois cent trente millions de *yojana*. Les trente-deux enfers, Raurava etc., ont été décrits ici pour l'essentiel. En fait, on en dénombre (en tout) cent quarante, dont trente-deux "rois". Comme leur maître se tient dans le monde de Kūśmāṇḍa, il sera purifié dans la cérémonie d'initiation "par la voie des mondes" et avec lui les enfers ; tel est le sens.

> Ā. 25. *Notre terre est la huitième à partir de celle formée par les couches d'or et de fer. Six autres ont une épaisseur de mille* yojana *et la septième de vingt-huit millions huit cent mille* yojana.
> 26. *Les intervalles mesurent chacun neuf mille* yojana, *sauf le dernier qui mesure dix mille* yojana. *Cet ensemble de sept (intervalles) est appelé par les sages: "les sept enfers".*

V. La huitième des terres qui s'étagent à partir de celle formée par les couches d'or et de fer est celle où nous nous trouvons. On compte encore six autres terres épaisses chacune de mille *yojana*. La septième a une épaisseur de vingt-huit millions huit cent mille *yojana*. Les intervalles entre ces huit terres mesurent chacun neuf mille *yojana*, sauf celui du dessus qui mesure (en tout) dix mille *yojana*, parce qu'il inclut le domaine du royaume de Hāṭaka, couche d'or épaisse de mille *yojana* et dont on reparlera. Ces intervalles sont donc au nombre de sept et les sages disent que ce sont là les sept enfers.

D. On commente (le groupe de *sūtra*) qui commence par : "Notre terre...". Le sens est celui-ci : entre la première terre épaisse de neuf cent mille *yojana* et la septième épaisse de vingt-huit millions huit cent mille on a six intervalles de neuf mille *yojana* chaque. On en aura sept avec celui qui sépare (la septième) de la huitième terre et qui mesure dix mille *yojana*, augmenté qu'il est du royaume de Hāṭaka, épais de mille *yojana* et qui forme la partie inférieure de la huitième terre. La partie supérieure de cette dernière forme le "dos de la terre" qui s'étend (en épaisseur) sur mille *yojana*. Ainsi, depuis le dos de la terre jusqu'aux enfers (exclus) il y a vingt neuf millions huit cent mille *yojana*. L'extension totale des (grands) enfers et de leurs intervalles est de trois cent millions deux cent mille *yojana*. La zone inférieure mesure — comme on l'a déjà dit — cent soixante dix millions de *yojana* jusqu'au sommet de la fumée de Kālāgni. On parvient ainsi à un total général de cinq cent millions de *yojana*. Ce nombre est le même dans tous les traités. Si d'aventure on rencontre une modification de ces nombres elle aura été introduite par quelqu'un pour une raison quelconque. En tenant compte de cela on ne trouvera pas de (véritable) contradiction.[6]

> Ā. 27-28a. *Je vais les nommer; écoute moi! Ābhāsa, Paratāla, Nitala, Gabhastimat, Mahātala, Rasāṅka et Pātāla. Tels sont — ô ascète — les sept enfers.*[7]

V. Après les avoir nommés on indique quels sont leur régents :

> Ā. 28b. *Dans ces sept (enfers) on compte un Indra des Daitya, un serpent et un être nuisible,*
> 29a. *sept (de chaque espèce) pour les sept (enfers). Apprends de moi (leurs noms):*

---

[6] Cet itinéraire qui va de l'extrémité inférieure de l'œuf de Brahmā jusqu'à son "centre" — c'est-à-dire le plan de la terre où nous sommes — se laisse récapituler ainsi, en prenant pour unité de mesure le million de *yojana* (M) : 10 M (épaisseur de la "coquille" de l'œuf +10M (Maison de Kālāgni)+100 M (extension des flammes de Kālāgni)+50M (extension de sa fumée)+33 fois 9 M (extension des "enveloppes")+32 fois 0,1 M (extension des 32 grands enfers)+ 0,003 M ("Intervalle")+0,9 M (épaisseur de la "terre" faite d'or et de fer)+7 fois 0,009 M (intervalles entre les 8 terres — celle d'or et de fer incluse — dont la nôtre est la huitième) +28,8 M (épaisseur de la septième terre)+6 fois 0,001 M (épaisseur des 6 autres terres)+ 0,001 M (épaisseur du feuillet d'or, dit Hāṭaka, accolé à la face inférieure de notre terre)=500 M. Tout ceci est cohérent, à condition de corriger en conséquence le texte de la *dīpikā* où se sont introduites certaines confusions (1000 Y. pour la première terre au lieu de 900.000, et 8000 Y. pour le "dos" de notre terre au lieu de 1000).

[7] Il s'agit des enfers "d'en haut", ces intervalles de 100.000 Y. de hauteur qui séparent les unes des autres les 8 terres. On ne doit pas les confondre avec les 32 grands enfers de même hauteur qui s'empilent beaucoup plus bas, au-dessus de la fumée de Kālāgni.

V. Dans chacun (de ces enfers) il y a un Indra des Daitya, un Nāga et un Rākṣasa. On en compte sept (de chaque espèce) en rapport avec les sept (enfers). Apprends (leurs noms) tandis que je les prononce :

> Ā. 29b. *Les Daitya Śaṅkuśruti, Prahlāda, Śiśupāla,*
> 30a. *Karkanduka, Hiraṇyākṣa, Bṛhadgarbha et Bali.*

V. Il existe ainsi sept Daitya pour les sept (enfers).
On indique quels sont les Nāga :

> Ā. 30b. *Ces descendants de Kadru sont Kuṭilaka, Vāsuki, Kambala, Kārkoṭaka, Kālāṅga, Durdarśa, Takṣaka.*

V. On appelle la descendance de Kadru : "les Kādraveya".
Aussitôt après avoir cité les Nāga, on passe aux Rākṣasa :

> Ā. 31b. *Les Rākṣasa sont : Vikaṭa, Lohitākṣa, Yamākṣa, Vikaṭānana,*
> 32a. *Karāla, Bhīmanirhrāda et Piṅgala.*

V. On (décrit) maintenant le monde du Seigneur Hāṭaka[8] :

> Ā. 32b-34a. *Au-dessus d'eux, dans une suite de maisons d'or s'étendant sur mille* yojana, *habite Hāṭaka, Seigneur de tous les régents des enfers, lui que les femmes des rois des Daitya, des Yakṣa, des Asura et des Nāga louent, dans leur dévotion, au moyen de tendres paroles ornées par les pauses de la voix, désireuses qu'elles sont d'obtenir ce qui leur est cher.*

V. Au-dessus de ces enfers se tient leur maître, le Seigneur Hāṭaka. lui, le le Bienheureux à qui les femmes des Dānava, des Guhyaka, des dieux, des Nāga adressent d'agréables paroles de louange. Dans quelles dispositions (d'esprit) ? "Dans la dévotion", dans de pieuses dispositions. De quelles paroles de louange usent-elles ? "de paroles ornées par les pauses de la voix". Une "pause" est une façon de réciter qui ralentit un débit rapide. Ce sont de ces tendres paroles qu'elles usent, en les colorant par le chant, pour lui adresser leur louanges ; tel est le sens. Dans quel but ? Celui "d'obtenir ce qui leur est cher" : elles sont en effet sous l'emprise du désir.

---

[8] On remarquera que ce monde n'est pas ici compté parmi les enfers proprement dits. Ce pourrait être une originalité de la cosmographie du *Mṛgendra* (cf. N. R. Bhatt, Introduction du *Mataṅga*, p. XXI).

D. (Selon le commentaire) le texte (des *sūtra*), cherchant à montrer que le groupe des sept enfers qui fait partie du monde (régi) par le Seigneur Hāṭaka sera purifié par la cérémonie d'initiation "par la voie des mondes", énonce, à partir de : "Au-dessus d'eux" la souveraineté (d'Hāṭaka) sur ces (enfers).

> Ā. 34b. *Ensuite (vient) la terre qui s'étend (en largeur) sur un milliard (de* yojana)
> 35a. *Elle abrite diverses (espèces) d'hommes et se pare d'une couronne d'îles, de montagnes, de rivières, d'océans.*

V. "Ensuite", immédiatement après (vient) la terre qui porte diverses (espèces) d'hommes et qui est ornée d'îles, d'archipels et d'océans dont on aura à parler.

D. On vient d'indiquer la hauteur (de l'œuf de Brahmā) jusqu'au "dos de la terre". On va maintenant indiquer qu'à ce niveau (celui du diamètre) la terre s'étend transversalement à l'œuf sur un milliard de *yojana*.[9] C'est en vue de montrer cela qu'on commente (le *sūtra*) qui commence par : "Ensuite (vient) la terre...". L'univers est appelé "œuf" parce qu'il a la forme d'un œuf. On a dit dans le *Sarvajñānottara* : "Cet (univers) qui a la forme d'un œuf de poule est appelé "œuf de Brahmā".

V. On indique les dimensions et les noms des îles:

> Ā. 35b-36a. *Les îles sont Jambū, Śāka, Kuśa, Krauñca, Śālma, Gomeda et Puṣkara. La première s'étend (en largeur) sur cent mille* yojana *et leur étendue double ensuite avec chaque (terme de la série). Elles sont entourées d'océans tels que Kṣāra etc.*

V. Comme on l'indiquera, les océans Kṣāra, Kṣīra etc. "doublent", possèdent une étendue double avec chaque (terme de la série), et cela en partant de cent mille *yojana*. Et chacune des sept îles, Jambū etc., est entourée d'un océan d'une largeur égale à la sienne propre.

---

[9] On décrit donc maintenant, du centre vers la périphérie, notre terre comme formant le "plan équatorial" de l'œuf de Brahmā, donc comme un cercle de 1 milliard de Y. de diamètre.

> Ā. 36b-36a. *Alors vient le continent d'or avec la montagne Lokāloka. Au-delà s'étend l'obscurité; ensuite on trouve (l'océan) Garbhoda et la coquille (de l'œuf cosmique). Telle est la surface de la terre.*

V. Ensuite vient un continent fait d'or avec la montagne appelée "Lokāloka" au-delà de laquelle règne l'obscurité. (Viennent ensuite) l'océan appelé "Garbodha" et la coquille de l'œuf cosmique.

Alors l'ascète, désirant connaître cette division en détail, interroge :

> Ā. 37b-38a. *Je désire connaître en détail — ô Śakra — la sainte terre avec la diversité des montagnes, rivières, îles, forêts et océans dont elle s'orne.*
> 38b-39a. *Mon esprit, attiré par le désir d'une connaissance complète, est impatient de l'apprendre de toi, le roi des dieux, qui perçois directement toutes ces choses.*

V. Je désire entendre une description détaillée de la terre ornée de la diversité de ses montagnes, rivières, îles, forêts et océans. Si toi, qui perçois directement toutes ces choses, me les montre, ma connaissance ne laissera plus rien à désirer. Et c'est mû par un tel espoir que mon esprit a hâte de t'entendre.

A partir de : "Je décrirai..." c'est Indra qui parle :

> Ā. 39b-40a. *Je décrirai — ô toi le meilleur des deux fois nés — les îles, les rivières et les forêts, tout ce qui forme la matière de ce sujet. Ecoute, l'esprit concentré.*

V. A partir d'ici, le chapitre sur le monde, en raison de sa clarté, n'appelle plus que de loin en loin un commentaire. "Je décrirai" signifie : "J'énoncerai" dans l'ordre ce qui a trait au sujet.

> Ā. 40b-41a. *L'île Jambū forme le centre de (la surface de) la terre. Elle mesure (en largeur) cent mille* yojana. *Elle est entourée par l'océan Kṣāra de même largeur.*

V. "De même largeur" : c'est-à-dire de cent mille *yojana* de large.

> Ā. 41b-42a. *Au centre de cette (île) se dresse, fait d'or, fréquenté par les dieux, le souverain des monts, le Meru, qui éclipse l'éclat du soleil.*

V. Au centre se dresse, fréquenté par les dieux, le roi des monts, qui surpasse la splendeur du soleil. C'est le Meru.

> Ā. 42b-43a. *Il s'enfonce dans la terre sur seize mille* yojana.
> *Il s'élève au-dessus du sol de cent mille diminués de ce nombre.*
> *A sa base il est large de seize mille* yojana.

V. Le Meru s'enfonce dans la terre à une profondeur de seize mille *yojana*. Au-dessus du sol il s'élève à une hauteur de quatre-vingt-quatre mille *yojana*. A sa base il est large de seize mille *yojana*. Sa forme évasée fera que sa partie supérieure mesure le double (en largeur). Il est dit dans le vénérable *Svatantra* : "Il s'enfonce vers le bas de seize mille *yojana* et telle est aussi sa largeur à la base. Mais, au sommet, (sa largeur) est double. Tel est — ô Déesse — le Meru à la forme évasée, le séjour des dieux, le roi des monts".[10]

> Ā. 43b. *Dans les trois autres quarts (de ce mont), à leurs jonctions qui croissent selon une progression de raison quatre mille,*
> 44. *sont placés des cercles en forme de bracelets, revêtus d'un brillant éclat. L'un mesure dix mille* yojana, *l'autre contient mille Manu.*
> 45. *Dans le (troisième) cercle, près du sommet, résident les protecteurs des mondes. Il brille de l'éclat de tous les joyaux et est appelé : "Cakravāṭa".*

V. En laissant de côté un quart, soit vingt-cinq mille *yojana*, de la hauteur (totale) de "ce mont", c'est-à-dire du Meru, (on obtient trois) "jonctions", ou zones de raccordement dont la largeur (mesurée en surplomb?) croît à chaque fois de quatre mille *yojana*. Là se trouvent trois cercles ou ceintures, en forme de bracelets, très brillants. L' "une", la première (à partir du bas) mesure (en largeur) dix mille *yojana*. La seconde, qui compte mille Manu, mesure (en largeur) quatorze mille *yojana*, en fonction de la progression de raison quatre mille qui est indiquée. La troisième s'étendra donc (en largeur) sur dix-huit mille *yojana*. Cette dernière, située près du sommet et résidence des protecteurs des mondes, brille de l'éclat de multiples joyaux. Les connaisseurs de la Tradition l'appellent : "Cakravāṭa".

---

[10] Voir, pour le début, *Svacchandatantra*, X śl 123, éd. KSTS, vol. 5A, p. 57.

L'ensemble formé par les trois parties du Meru (entre les ceintures et le sol) mesure (en hauteur) soixante-quinze mille *yojana*, alors que la hauteur totale du Meru (au-dessus du sol) est de quatre-vingt-quatre mille *yojana*. La Tradition sacrée indique que les trois bracelets ont une hauteur totale de neuf mille *yojana*, chacun étant haut de trois mille *yojana*[11].

D. On commente le passage qui commence par : "Dans les trois autres...". La progression indiquée concerne la dimension transversale (des ceintures), puisque leurs dimensions en hauteur seront indiquées ensuite... Quant à leur élévation au-dessus du sol, on la connaîtra, avec la hauteur des intervalles, en se reportant à d'autres textes sacrés. C'est ce que dit le commentaire : "Les trois parties" : ce sont les trois intervalles (entre les ceintures) mesurées depuis le sol jusqu'à Cakravāṭa. "Les trois bracelets" sont les trois cercles.

> Ā. 46. *Dans les zones situées en dessous de ce (cercle) se trouvent les résidences des Siddha, des Gandharva et des Marut. Dans ce (cercle) sont installées, sur huit pics, huit cités.*
> 47a. *Elles appartiennent, en partant de l'Est, à Indra et aux autres (dieux). Laisse-moi te dire leurs noms :*

V. Dans les (trois) intervalles qui s'étagent en-dessous de Cakravāṭa se situent les domaines (respectifs) des Siddha etc. Mais c'est dans la ceinture supérieure elle-même, dans Cakravāṭa, (que sont établies) les cités (des dieux). Le reste est clair.

D. On commente ensuite le *sūtra* qui commence par : "Dans les zones...".

> Ā. 47b-48a. *Parée d'une couronne qui brille de l'éclat de joyaux nombreux et variés, aimée des Siddha, des Sādhya et des Marut, pavée d'or, ainsi se présente Amarāvatī, (cité) d'Indra.*

---

[11] Il faut sans doute comprendre que ces "bracelets" sont des espèces de terrasses ou de balcons ménagés à divers étages du Meru et s'avançant en surplomb au-dessus de sa ligne de pente. Leur "hauteur" serait alors leur épaisseur.

V. La cité d'Indra, appelée Amarāvatī, est située à l'Est. Son sol est en or. Elle est fréquentée par les Siddha etc. et s'orne de la beauté de joyaux variés, groupés en cercle autour d'elle.

> Ā. 48b-49a. *Tejovatī, cité d'Agni, possède des remparts et des* gopura *d'or constellés de joyaux rouges et jaunes. Elle est fréquentée par des êtres semblables à Agni.*

V. Un *gopura* est un portail. "Semblables à Agni" : l'idée est que (cette cité) est fréquentée par des êtres à l'éclat semblable au sien.

> Ā. 49b-50a. *Saṃyaminī, cité de Yama, s'entoure de hauts remparts de fer. Elle est fréquentée par Kālapāśa ("lacets de la Mort"), par les Ancêtres, par la Maladie, par les Trépassés et par Mārī ("la Peste").*

V. Dans la région du Sud se trouve Saṃyaminī, la cité de Yama. Elle possède une multitude de très hauts remparts de fer. Des êtres tels que Kālapāśa la fréquentent. L'entité appelée Mārī, qui provoque simultanément la mort de nombreux individus, représente une divinité spécifique. Sur l'ordre du roi des morts, elle remplit son office ici ou là.

> Ā. 50b-51a. *Kṛṣṇā, cité du chef des Daitya, ressemble à la rédence de Yama. Elle est fréquentée par les Daitya. Elle s'orne de dais spendides, rehaussés par l'éclat de joyaux bleus.*

V. La cité de Nirṛti est appelée "Kṛṣṇā" et elle est fréquentée par les Daitya. De couleur sombre comme la cité de Yama, elle s'orne de dais spendides où abonde l'éclat du corindon et du saphir.

> Ā. 51b-52a. *Śuddhavatī, (cité) de Varuṇa, construite en pierre de cristal, est fréquentée par les dauphins. Elle offre une image brillante avec ses demeures semblables à des nuages blancs.*

V. La cité de Varuṇa, appelée Śuddhavatī, est construite en pierre de cristal. Elle est fréquentée par les Makara, les tortues (marines) etc. Ses claires demeures ont la beauté des nuages blancs.

> Ā. 52b-53a. *Gandhavatī, (cité) de Vāyu, se couvre d'oriflam-*

> *mes blancs et jaunes (flottant) haut. Elle est fréquentée par des êtres pleins de force. Elle est construite en toutes sortes de joyaux.*

V. Pourvue d'oriflammes blancs et jaunes, construite en divers joyaux, fréquentée par des êtres puissants, (telle) est Gandhavatī, la cité de Vāyu.

> Ā. 53b-54a. *Mahodayā, (cité) de Soma, est blanche, construite en perles etc., louée par la foule des deux fois nés. Elle offre une image brillante avec ses maisons qui ont l'éclat de l'Himâlaya.*

V. Au Nord se trouve la cité de Soma appelée "Mahodayā". Elle est blanche, "construite en perles etc." : le terme "etc." désigne ici la pierre de lune. Elle est louée par la foule des brahmanes et offre une image brillante avec ses palais qui ont l'éclat de la montagne Prāleya.

> Ā. 54b-55a. *La cité de Yaśobhṛt, dont le regard issu de son front enflammé a consumé Smara et Mṛtyu, est Yaśovatī. Elle est faite de toutes sortes de joyaux et des Rudra la fréquentent.*

V. La cité du Seigneur Īśāna, "porteur de gloire" (Yaśobhṛt) pour avoir de son troisième œil incandescent consumé Kāma et Kāla et apporté la destruction à tout ce genre d'ennemis du monde, est construite en toutes sortes de joyaux. Fréquentée par des Rudra, elle se trouve au Nord-Est.

> Ā. 55b-57a. *Ainsi les poètes proclament-ils sur la terre que ces huit cités, agréables en toutes saisons, qui s'étendent sur la moitié de Cakravāṭa et sont rouges du pollen de l'arbre Pārijāta secoué par le vent, ont été construites au ciel pour le bien de ceux qui appartiennent au cercle des protecteurs des mondes.*

V. (Les cités) sont dites "agréables en toutes saisons" parce qu'elles procurent des plaisirs[12] en rapport avec chaque saison. Elles "s'étendent sur la moitié de Cakravāta", c'est-à-dire sur neuf mille *yojana*. Les poètes proclament qu'elles sont là, dans le ciel, pour le "bien", le bien-être d'intercesseurs tels qu'Indra etc. "Pārijāta" désigne une espèce particulière d'arbres célestes auxquels la couleur rouge de leur pollen confère un charme (particulier).

(On décrit) maintenant la cité de Brahmā :

---

[12] Leçon de (C) ; (D) a *sukhaduḥkham* qui serait contradictoire ici.

> Ā. 57b-58a. *La cité de Svayambhū, appelée “Manovatī”, se trouve au centre (i. e. au sommet du Meru) et s'étend sur quatorze mille* yojana. *Elle est louée par les Seigneurs du monde.* 58b-59a. *Elle a rougi le ciel au-dessus d'elle (parce que rouge elle-même). Resplendissante, dépassant tous les désirs du ciel, elle est jalousée par Sāvitrī.*

V. Elle est “resplendissante”, pleine d'éclat. Les “désirs du ciel” sont les désirs qui ont le ciel pour objet. Elle les “dépasse” en ce sens qu'en elle ils s'éteignent. Elle est jalousée par Sāvitrī à cause de sa splendeur et parce qu'elle donne accès au séjour de Brahmā.

> Ā. 59b-60a. *Dans cette cité, les dieux et les ascètes, pleins d'énergie, rendent par leurs disciplines etc. un culte à ce Seigneur des grand* yogin, *afin qu'il leur procure le succès.*

V. Dans cette cité, les dieux et les grands “voyants” rendent “un culte”, un hommage, par leurs disciplines et réfrènements, à ce Créateur que même les grands *yogin* doivent respecter, s'ils veulent obtenir le succès. Les réfrènements sont la non-violence, la véracité, l'honnêteté, la chasteté, la non-acceptation des dons. Les disciplines sont la propreté, le contentement, la droiture, la récitation du *Veda*, la dévotion au Seigneur.

> Ā. 60b-61a. *Là, du côté d'Īśāna (i. e. au N.E.), se dresse un pic de cette montagne, brillant comme le soleil. On l'appelle “Jyotiṣka”. C'est la résidence favorite de Paśupati.*

V. Dans cette cité de Brahmā, dans la direction d'Īśāna, se dresse, enflammé, un pic du Meru appelé “Jyotiṣka”, (résidence) favorite du suprême Seigneur.

D. Śrīkaṇṭha, disciple d'Ananta, qui se tient au-dessus du Satyaloka a dit dans le *Mataṅga* : “Dans la région du Nord-Est se dresse un grand pic lumineux. C'est là — ô tigre parmi les ascètes — que j'ai établi ma résidence pour dispenser la Grâce au monde”[13]. D'autres *Āgama* nous apprennent que Viṣṇu lui-même réside au sommet du Meru. Il est dit dans le *Kiraṇa*, dans le texte qui commence par : “Une très belle chaîne de montagnes, à mi-chemin sur le flanc du Meru...” : “Il comporte trois pics faits d'or, d'argent et de joyaux. Le pic d'argent est réputé être la résidence de Kṛṣṇa, le pic d'or celle de Brahmā, le pic de joyaux celle de Śaṃkara; en-dessous habitent les immortels"[14]. De même, dans le vénérable *Parākhya* : "A son sommet, se tenant sur un pic multiple, Brahmā et le Seigneur, orgueilleux de leur souveraineté...".

---

[13] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda* XXIII, śl. 57, p. 510.

> Ā. 61b-62a. *Sur ses pentes neigeuses et parsemées de joyaux sont installés les chefs des troupes (de divinités secondaires), orgueilleux de leur souveraineté, Skanda, Nandin, Mahākāla, Gaṇeśa etc.*
> 62b-63a. *Au sommet se trouve la résidence du "destructeur de la triple ville", du Dieu des dieux. Elle est fréquentée par des myriades de Rudra et par les plus grands dieux, Brahmā etc.*

V. Sur les pentes douces du pic Jyotiṣka sont installés les plus humbles des êtres supérieurs — on indiquera plus loin qu'ils se situent en-dessous du principe de Sadāśiva — Skanda, le Seigneur Nandin et les autres chefs des troupes (de divinités secondaires). Mais, au sommet, se trouve la résidence du véritable Tout-puissant qui dirige Brahmā, Indra et les autres. Elle est fréquentée par d'innombrables Rudra ainsi que par Brahmā et les autres dieux.

> Ā. 63b-64a. *Voilà pour le Meru. A un niveau inférieur se trouvent d'autres montagnes situées dans les diverses directions. Laissons-les de côté et apprends (plutôt) de moi quelles sont les régions de la neuvième île:*

V. Voilà pour la description du Meru. En-dessous de lui se dressent quatre montagnes dont on indiquera plus loin les dimensions, largeur etc. En les laissant (provisoirement) de côté, apprends quelles sont les régions situées sur cette neuvième île, le Jambū.

On commence par nommer les montagnes qui séparent ces régions :

> Ā. 64b-65a. *Au Sud du Meru se trouvent les nobles montagnes Niṣadha, Hemakūṭa et Himavat; au Nord, Nīla, Śveta et Śṛṅgin.*
> 65b-66a. *Elles mesurent en largeur deux mille* yojana *et en hauteur dix (mille). Elles sont à neuf mille* yojana *les unes des autres. Elles s'étendent dans le sens Est-Ouest, possèdent de*

---

[14] *Kiraṇāgama, vidyāpāda, bhuvanapaṭala,* śl. 48b et 50-51.

> *belles régions et sont baignées par l'océan.*

V. Au Sud du Meru se trouvent (en allant vers le Sud) Niṣadha, Hemakūṭa et Himavat ; au Nord, (en allant vers le Nord) Nīla, Śveta et Śṛṅga. Ce sont les montagnes qui séparent (les régions). Elles mesurent deux mille *yojana* de large, dix mille de haut et sont à neuf mille *yojana* les unes des autres. Leur pourtour est baigné, à l'Est comme à l'Ouest, par l'océan Kṣāra. Elles ont "de belles régions" : les régions situées entre ces montagnes, et dont on va parler, sont plaisantes.

> Ā. 66b-67a. (*Les montagnes*) *Mālyavat et Gandhamādana ont la largeur* (*des autres*) *diminuée de moitié. Elles sont situées à l'Est et à l'Ouest du Meru et sont séparées par le même intervalle que celui qui existe entre les deux montagnes* (*Nīla et Niṣadha*) *situées* (*immédiatement*) *au Nord et au Sud* (*du Meru*).

V. Elles ont une largeur moitié moindre que celle des autres montagnes, Niṣadha etc., soit mille *yojana.* Situées respectivement à l'Est et à l'Ouest du Meru, elles s'étendent dans le sens Nord-Sud. "Par le même intervalle" : l'extension des régions et montagnes, Niṣadha etc., qui se fait dans les quatre directions, laisse entre les (premières) montagnes septentrionale et méridionale un intervalle de trente-quatre mille *yojana* et c'est aussi la mesure de la distance entre (Mālyavat et Gandhamādana).

Délimitant (les régions) séparées par ces montagnes, on déclare :

> Ā. 67b-68a. *A l'Ouest de Mālyavat, à l'Est de Gandhamādana, au Sud de la montagne Nīla et au Nord de Niṣadha, s'étend la région Ilāvṛta.*

V. A l'Ouest de Mālyavat, à l'Est de Gandhamādana, au Sud de la montagne Nīla, au Nord de la montagne Niṣadha, au milieu de l'île Jambū, s'étend la région Ilāvṛta.

D. "Délimitant (les régions)... etc." : il s'agit des quatre (alignements de) montagnes, Niṣadha etc. qui divisent l'île selon les quatre directions et de l'espace entre elles et le Meru.

> Ā. 68b-69a. *La région Bhadrāśva s'étend ā l'Est de Mālyavat. Elle est habitée par les Bhadra. Ketumāla, aux belles demeures,*

> *s'étend à l'Ouest de Gandhamādana.*

V. A l'Est de Mālyavat se trouve la région Bhadrāśva. A l'Ouest de Gandhamādana se trouve (la région) appelée "Ketumāla", aux belles habitations.

> Ā. 69b-70a. *Au Sud de Niṣadha s'étend (la région) Hari; (au Sud) de Hemakūṭa celle appelée "Kiṃpuruṣa"; (au Sud) de Himavat la région Bhārata.*
> 70b-71a. *Au Nord de Nīla s'étend (la région) Ramyaka; (au Nord) de la montagne Śveta (la région) Hiraṇya. La région au Nord de Śṛṅgavat s'appelle "Kuru".*

V. Dans les (trois) zones au Sud des montagnes Niṣadha, Hemakūṭa et Himādri s'étendent (respectivement) les régions Hari, Kiṃpuruṣa et Bhārata. De même, au Nord des montagnes Nīla, Śveta et Śṛṅga s'étendent les régions Ramyaka, Hiraṇya et Kuru.

> Ā. 71b-72a. *Quatre (autres) chaînes de montagnes ont été construites, hautes de cinquante mille* yojana, *par le Créateur. Elles sont destinées à servir de contreforts au Meru. A l'Est se trouve Mandara la blanche,*
> 72b-73a. *Au Sud Gandhamādana qui a l'aspect de la poudre de safran. A l'Ouest Vipula la bleue; au Nord Supārśva la rouge.*
> 73b-74a. *Sur ces (montagnes) se dressent, (de l'Est) jusqu'au Nord, les arbres "qui comblent les désirs", Kadamba et Jambū, Aśvattha et Nyagrodha, (tous) hauts de mille* yojana.

V. En vue d'assurer la stabilité du Meru, des montagnes, blanche, jaune, bleue et rouge ont été créées. Ce sont, à partir de l'Est, Mandara, Gandhamādana, Vipula et Supārśva, (toutes) hautes de cinquante mille *yojana*. Sur elles se dressent les arbres "qui satisfont les désirs", Kadamba, Jambū etc.

> Ā. 74b-75a. *Une rivière fut produite par le suc des fruits de l'arbre Jambū; elle contourna le Meru, pénétra à sa base et changea le sol en or.*
> 75b-76a. *Les oiseaux, serpents, rats, arboricoles etc. qui en burent virent (leur corps) transformé en or et il en fut également ainsi pour les êtres qui s'y baignèrent.*

V. "Elle contourna", à savoir par la droite. "Sa base" : il s'agit de celle du Meru. Les "arboricoles" sont les singes ; le terme "etc." fait référence aux éléphants, aux chevaux etc.

> Ā. 76b-77a. *L'arbre Jambū devint l'emblème d'une île. En dépit de la présence (sur elle) d'autres arbres "comblant les désirs", elle fut appelée : "île (du) Jambū", à cause de la prééminence de celui-ci.*

V. (Le Jambū étant) l' "emblème" le signe de certaines îles, est appelé : "emblème d'îles".

On indique maintenant quels sont les lacs et les forêts de ces montagnes :

> Ā. 77b-78a. *Au pied de la montagne de l'Est se trouve la forêt Caitraratha. Il y a (aussi) un lac appelé "Aruṇodaka", orné de lotus d'or.*

V. Cela est clair.

> Ā. 78b-79a. *Au pied de la montagne du Sud se trouvent Nandana, une (forêt) emplie de Gandharva, de dieux, de Siddha et d'Apsaras, ainsi qu'un lac appelé "Mānasa" qui ravit l'esprit* (mānasataskaram).

V. Vers le Sud, au pied de la chaîne de montagnes, se trouvent une forêt appelée "Nandana" et un charmant lac appelé "Mānasa".

> Ā. 79b-80a. *Au pied de Vipula se trouvent (la forêt) Vaibhrāja et le splendide lac Sitodaka. Il est fréquenté par les dieux et couvert de lotus qui ont l'éclat du soleil.*

V. Au pied de la montagne appelée "Vipula" se trouvent la forêt appelée "Vaibhrāja" et le lac appelé "Sitodaka". Celui-ci s'orne de lotus qui ont l'éclat du soleil et il est fréquenté par les dieux.

> Ā. 80b-81a. *A Supārśva (appartiennent) la forêt appelée Dhṛtimat et le lac Bhadraka. Celui-ci, couvert de lotus parfumés, est toujours fréquenté par les Ancêtres.*

V. Au pied de la montagne Supārśva se trouvent la forêt appelée "Dhṛtimat" ainsi que le lac Bhadra fréquenté par les Ancêtres et couvert de lotus très parfumés.

On va maintenant décrire la nourriture, la durée de vie, la beauté etc. des habitants des "îles" telles que Ilāvṛta etc.

> Ā. 81b-82a. *Les habitants d'Ilāvṛta vivent treize mille ans, se nourrissant du suc du fruit de l'arbre Jambū. La lumière du du Meru leur révèle les objets et leur peau est belle.*

V. Ils connaissent les objets grâce à "la lumière du Meru", à la clarté qu'il diffuse. "Leur peau est belle" : leur teint est agréable.

> Ā. 82b-83a. *Vivant dix mille ans, ayant l'éclat des lotus bleus, se nourrissant du suc (du fruit) de l'arbre à pain, pourvus d'un corps divin, les habitants de Ketumāla sont heureux et forts.*

V. Leur durée de vie est de dix mille ans. Ils mangent "le suc", ce qui s'écoule du fruit de l'arbre à pain.

> Ā. 83b-84a. *(Les habitants) de Bhadravājin ont l'éclat du disque de la lune et se nourrissent de lotus bleus. Ils vivent dix mille ans et sont exempts de la douleur, du chagrin et de la peur.*

V. Bhadravājin est la région Bhadrāśva.

> Ā. 84b-85a. *Au pays Kuru les gens vivent trente mille ans. Ils mangent à leur gré les fruits des arbres et donnent naissance à des jumeaux. Ils ont l'éclat de la fleur Śyāmā.*

V. Ils mangent "à leur gré", selon leur bon plaisir, les fruits des arbres. Le sens est qu'ils évaluent librement la quantité de fruits qu'ils désirent manger. Ils "donnent naissance à des jumeaux", c'est-à-dire à une fille et à un garçon simultanément. "Śyāmā" est la plante Priyaṅgu. Ils ont l'éclat de la fleur de cette plante, c'est-à-dire qu'ils ont la beauté (d'un teint) dont le blanc tire sur sur le jaune.

> Ā. 85b-87b. *Sur quarante-cinq mille* yojana *s'étendent deux îles, Candra et Bhadrākara. Résidences (respectives) de Soma*

> *et de Vāyu, fréquentées par les Siddha et les Ascètes, elles se situent à la limite de (deux) directions de l'espace. Les habitants de l'une ont la beauté de la lune. Ceux de l'autre ont la beauté des lotus rouges. Leur durée de vie est celle (des habitants) d'Ilāvṛta. Ils se nourrissent de fruits et de racines. Ces (îles) sont sur l'océan qui baigne le pays Kuru et ont été mentionnées ensemble à cause de leur proximité.*

V. Dans l'océan Kṣāra, qui borde le pays Kuru, s'étendent sur quarante-cinq mille *yojana* deux îles appelées "Candra" et "Bhadrākara". Elles "se situent", se laissent repérer "à la limite de (deux) directions", à savoir sur une ligne entre le Nord et le Nord-Ouest. Elles sont fréquentées par les Siddha etc. Dans l'île Candra les habitants ont l'éclat de la lune, dans l'île Bhadrākara l'éclat des lotus rouges. La durée de vie est celle mentionnée pour Ilāvṛta. Leur nourriture consiste en fruits et en racines. Le locatif : "sur l'océan" se rapporte à la localisation seulement approximative impliquée dans la formule : "Sur quarante cinq mille *yojana* s'étendent (deux îles)". "A cause de leur proximité", de leur voisinage.

D. Le commentaire indique qu'à la faveur de la description du pays Kuru on décrit les deux îles qui en dépendent.

> Ā. 88. *Dans Hiraṇmat les gens vivent douze mille cinq cents ans. Ils ont l'éclat de la lune et se nourrissent perpétuellement du fruit (de l'arbre) Lakuca.*

V. Dans le pays appelé "Hiraṇyavat" les gens ont la beauté de la lune. Ils se nourrissent du fruit (de l'arbre) Lakuca et vivent douze mille cinq cents ans.

> Ā. 89. *Dans Ramyaka les gens ont l'éclat des lotus, se nourrissent du fruit du banian et vivent douze mille ans.*

V. Dans le pays appelé "Ramyaka" les gens ont la beauté des lotus, se nourrissent du fruit du figuier indien et vivent douze mille ans.

> Ā. 90. *Dans Hari les gens ont cette même durée de vie. Ils ont l'éclat de l'argent et se nourrissent de canne à sucre. Dans Kiṃpuruṣa ils ont l'éclat de l'or, se nourrissent (du fruit) de l'arbre Plakṣa et vivent dix mille ans.*

V. Dans le pays Hari les gens ont l'éclat de l'argent et jouissent de cette durée de vie dont on a parlé (douze mille ans). On les appelle "mangeurs de canne à sucre", car leur nourriture est composée de cela exclusivement. Dans le pays Kiṃpuruṣa les gens ont l'éclat de l'or, mangent le fruit de l'arbre Plakṣa et vivent dix mille ans.

> Ā. 91. *Dans ces pays, Kiṃpuruṣa etc., que je viens de te décrire, la succession des âges du monde, Kṛta etc., ne modifie pas les conditions de vie (des habitants).*
> 92. *Dans le pays Bhārata, au contraire, sagesse, durée de vie, beauté, force, richesse et descendance sont déterminées par les âges du monde. Les hommes s'y nourrissent des fruits de la nature et des produits de l'agriculture et ils connaissent la triple douleur.*
> 93. *Son seul avantage est que l'homme peut y travailler à se procurer tout ce qu'il désire. De cette terre du* karman, *en effet, dépendent toutes les terres de jouissance.*

V. Dans les pays ainsi décrits, Kiṃpuruṣa etc., la succession des âges du monde n'apporte aucun changement dans les conditions de vie. Dans ce pays Bhārata, au contraire, les habitants voient leur intelligence, leur vie, leur grâce, leur énergie, leur progéniture dépendre des âges du monde. L'idée est que ces biens, intelligence etc., diminuent progressivement avec la succession des âges. Les hommes y sont exposés à la triple douleur, interne, externe, ou envoyée par les dieux. Ils se nourrissent des produits de l'agriculture et de ce qui pousse naturellement.

Mais (ce pays) a un avantage unique : celui qui déploie des efforts peut y travailler à se procurer tout ce qu'il désire. Cette terre suffit pour faire obtenir toutes choses. Comment cela ? "Parce que (d'elle dépendent) toutes (les terres de jouissance)". On a dit cela ailleurs, en omettant l'expression hyperbolique "toutes" : "Cette terre — ô brahmane — est celle du *karman*, cette autre, celle des jouissances. De tous les actes accomplis ici on récolte les résultats là-bas"[15].

D. On explique l'expression : "toutes les terres de jouissance" et cela en réponse à la question : "Comment cela ?". On n'a tenu compte ici que de la prédominance des jouissances dans ces terres là-bas et de la prédominance des activités dans celle-ci. En fait, ici même il y a jouissance des fruits de (certains actes). Aussi bien les textes révélés parlent-ils de bonnes et de mauvaises actions accomplies là-bas par Indra etc., comme par Nahuṣa et Yayāti. Donc (le commentaire) est fondé à apporter la citation : "Cette terre... etc." pour faire comprendre ce point.

---

[15] *Mahābhārata*, III 247 35 (*Āraṇyakaparvan*), éd. crit., vol. 4, p. 868.

> Ā. 94. *Dans cette (terre) aux neuf fleuves-océans, et dont la surface est semi-aquatique, se trouvent neuf sub-continents, Indradvīpa etc. Je vais te les énumérer, écoute-moi:*

V. Ce pays Bhārata possède neuf fleuves-océans. Sa surface est "semi-aquatique", c'est-à-dire à demi recouverte d'eau. Comme le dit le vénérable *Kiraṇa* : "L'eau fait cinq, les plaines cinq".[16] Dans ce pays Bhārata ainsi constitué on trouve neuf sub-continents, Indradvīpa etc. Prête l'oreille à l'énumération que je vais t'en faire.

Il déclara alors ceci :

> Ā. 95-96. *Dans le pays appelé "Bhārata" on connait neuf sub-continents qui possèdent une diversité de montagnes et de rivières et sont remplis de gens de diverses espèces. Ce sont : Indradvīpa, Kaśeru, Tāmravarṇa, Gabhastimat, Nāgadvīpa, Cāndramasa, Gāndharva, Vāruṇa et Kumārika en neuvième.*

V. On mentionne les neuf sub-continents, occupés par des peuples divers, qui composent le pays appelé "Bhārata". Le terme "*dvīpa*" (ici : "sub-continent") peut être considéré comme masculin parce que du type *ardharca*.[17]

D. Les dimensions des sub-continents, Indradvīpa etc., ainsi que des fleuves-océans qui les séparent, ont été indiquées dans le vénérable *Svatantra* : "Chacun des sub-continents est réputé s'étendre sur mille *yojana*. On doit savoir que les terres (émergées) occupent sur chacun cinq cent *yojana* et les eaux cinq cents". Ainsi se subdivise le pays Bhārata qui s'étend (en tout) sur neuf mille *yojana*. Etant donné que les sub-continents, Indradvīpa etc., se disposent à partir de l'océan méridional, celui appelé "Kumārika"...

> Ā. 97. *Jadis un roi appelé "Āgnīdhra", et qui descendait de*

---

[16] *Kiraṇāgama, bhuvanapaṭala*, śl. 72a.

[17] Version de (C). Un mot de ce type peut — d'après Pāṇini, II 4 31 — être considéré aussi bien comme masculin que comme neutre.

Manu, régnait sur le Jambū. Les pays, Bhārata etc., portent les noms des rois qui furent ses descendants.

V. Il y avait jadis un roi de la lignée de Manu qui s'appelait Āgnīdhra et régnait sur le continent Jambū. Il eut neuf fils, Bharata etc. Il est bien connu que les neuf portions du continent Jambū furent appelées "Bhārata" etc., d'après les noms de ceux à qui elles échurent.

On parle maintenant des sept continents (ou "îles") séparés par les sept océans :

Ā. 98. *Les continents, Jambū etc., dont la dimension double (avec chaque terme de la série) en partant de cent mille* yojana, *sont entourés par les océans Kṣāra ("d'eau salée"), Kṣīra ("de lait"), Dadhi ("de caillé), Sneha ("de crème"), Rasa ("de suc"), Madya ("de liqueur énivrante") et Amṛta ("de liqueur d'immortalité ou ambroisie").*

V. Il faut savoir que les sept continents, Jambū etc., sont séparés par les océans d'eau salée, de lait etc., dont les dimensions vont doublant à partir de cent mille *yojana*. On a justifié plus haut l'expression : "Jambūdvīpa" en disant : "Elle fut appelée "île (ou continent) du Jambū, à cause... etc".

On montre maintenant comment les îles, Śāka etc., méritent leurs noms :

Ā. 99. *Dans Śāka se dresse un teck* (śāka) *de haute taille. C'est lui qui a donné son nom (à ce continent). Lorsque Svayaṃbhū voulut sacrifier, de l'herbe* kuśa *en or apparut sur Kauśa.*

V. Sur le continent Śāka se trouve un grand arbre appelé "*śāka*" (teck). Sur le continent Kauśa, (un jour) Brahmā voulut sacrifier, et alors apparut de l'herbe *kuśa* en or ; d'où le nom (de ce continent).

Ā. 100-101. *Sur (le continent) Krauñca, le Daitya Krauñca fut tué, à l'issue d'un long combat, par Skanda qui le surpassa en puissance magique. Cela se passa dans une caverne d'or creusée par ce Daitya au flanc d'une montagne à laquelle il donna ainsi son nom. La montagne devint l'emblème du continent qui fut aussi appelé "Krauñca".*

V. Sur le continent Krauñca le Daitya appelé Krauñca combattit Kārtikeya et fut tué par lui dans une caverne d'or de la montagne Krauñca. Ainsi, par association avec la montagne Krauñca, le continent lui-même fut appelé de ce nom.

> Ā. 102. *Sur Śālmala se dresse un cotonnier* (śālmalin) *en or, haut de mille* yojana, *possédant l'éclat du soleil et aimé des immortels. Emblème de ce (continent), il lui donne son nom.*

V. Sur le continent Śālmala se dresse un cotonnier (*śālmalin*) haut de mille *yojana* et qui a l'éclat du soleil. C'est à cause de lui que le continent est connu sous ce nom.

> Ā. 103. *Sur Gomeda ("graisse de vache") régnait jadis un roi appartenant à la lignée de Manu et nommé "Gopati" ("maître des vaches"). Il s'apprêtait à accomplir le* Gosava *("sacrifice des vaches"). Il était le sacrifiant (et les prêtres) étaient des descendants d'Utathya, semblables à Agni.*
> 104. *Alors que ceux-ci étaient engagés dans un sacrifice à Hari, (le roi) choisit les Bhṛgu pour maîtres spirituels. Alors, dans sa colère, le descendant de Gotama le maudit et il alla à sa perte.*
> 105. *Sur l'emplacement même du sacrifice, les vaches furent consumées par le feu de la colère de l'ascète. La terre qui avait porté ce sacrifice reçut alors le nom de "Gomeda".*

V. Il y avait jadis un roi appelé "Gopati" de la lignée de Manu. Il éxécuta le sacrifice *Gosava* et, en tant que sacrifiant, il avait pour prêtres les descendants d'Utathya qui possédaient la force et l'éclat d'Agni. Alors que ces descendants d'Utathya s'apprêtaient à faire un sacrifice à Indra, (ce roi) choisit les Bhṛgu pour maîtres spirituels. De colère, le descendant de Gotama le maudit. Il alla à sa perte : ses vaches qui avaient déjà été conduites au lieu du sacrifice furent brûlées par le feu de la colère de ce descendant de Gotama. Le continent fut appelé "Gomeda" parce que son sol avait porté ce sacrifice.

> Ā. 106. *Le continent Puṣkara est ainsi nommé à cause de la rivière Puṣkariṇī, ornée de lotus d'or. Il est fréquenté par les dieux.*

V. Le continent Puṣkara, aimé des dieux, est caractérisé par la présence de la rivière Puṣkariṇī aux lotus d'or.

> Ā. 107-108. *Il en va dans les continents Śāka etc. comme dans les pays Kiṃpuruṣa etc. : les hommes y vivent toujours dans le Kṛtayuga. Ils se nourissent de lait etc. et ont la splendeur ici de l'or, là de la neige, ou encore de la lune, des lotus bleus, des gemmes, du cristal. Ils vivent dix mille ans et ont rejeté l'unique épine de la douleur.*

V. De même que dans les régions Kiṃpuruṣa etc. les gens connaissent toujours la condition du Kṛtayuga, en dépit de la succession (ailleurs) des âges du monde, de même (en va-t-il) dans les continents Śāka etc. Se nourrissant de lait etc., ces hommes qui ont respectivement la beauté du givre, de la lune etc. vivent dix mille ans et sont libérés de cette grande peine appelée "douleur".

> Ā. 109. (*La distance*) *entre le septième océan et le centre de la montagne d'or, mesurée selon le diamètre, est de vingt-cinq millions trois cent cinquante mille* yojana.

V. En partant du septième océan la distance jusqu'au (centre du) Meru est de vingt-cinq millions trois cent cinquante mille *yojana*. Elle est mesurée "diamétralement", c'est-à-dire selon une sécante à la région Ilāvṛta délimitée par les montagnes transversales.[18]

D. Le commentaire résume sa propre explication. "Vingt-cinq millions... etc." Ce nombre se justifie en considérant que le continent Jambū a (un rayon de) cinquante mille *yojana*, moitié du diamètre de l'océan Kṣāra qui l'entoure des deux côtés, et qu'ensuite les six océans et continents doublent à chaque fois de largeur.

> Ā. 110. *Ensuite vient une terre tout en or, possédant divers joyaux, arbres et montagnes. Elle mesure cent millions de* yojana *et a été établie par le Créateur pour le plaisir des dieux.*

V. Là se trouvent divers joyaux, arbres et montagnes. Cette terre d'or a été désignée par le Créateur pour servir de terrain de récréation aux dieux. Elle s'étend sur cent millions de *yojana.*

---

[18] On a en effet, en millions de *yojana* : 0,05 M (rayon du continent circulaire Jambūdvīpa) + (0,2 M + 0,4 M + 0,8 M + 1,6 M + 3,2 M + 6,4 M : largeurs des continents annulaires) + (0,1 M + 0,2 M + 0,4 M + 0,8 M + 1,6 M + 3,2 M + 6,4 M : largeurs des océans) = 25,35 M.

> Ā. 111. *Au-delà se dresse (la montagne) Lokāloka ("monde et non-monde") qui sépare le monde de ce qui n'est plus le monde. Elle mesure transversalement dix mille* yojana *et est couronnée de pics élevés.*

V. Elle "sépare le monde de ce qui n'est plus le monde" en ce sens que ce qui est en-deça d'elle forme le monde et ce qui est au-delà le non-monde. Au-delà d'elle il n'y a plus de monde. Elle s'étend en largeur sur dix mille *yojana* et est coiffée de pics extrêmement élevés.

> Ā. 112. *Sur ces pics les rayons du soleil ont la chaleur de ceux de la lune. A cause de l'éloignement ils ne rendent pas brûlantes — ô ascète — les demeures des gardiens des régions cosmiques.*

V. A cause de la hauteur de la montagne Lokāloka, les protecteurs des mondes, dont les demeures de plaisance sont installées sur ses pics, ne souffrent pas de la chaleur. L'éloignement du soleil fait que ses rayons produisent seulement une lumière comparable au clair de lune.

> Ā. 113. *Au-delà, sur trois cent cinquante et un million neuf cent quarante mille* yojana, *s'étendent d'épaisses ténèbres.*
> 114. *(Puis vient) le roi des océans qui s'étend sur douze millions sept cent mille* yojana. *Son nom est "Garbhoda". (Puis vient) la coquille d'or qui entoure (l'oeuf cosmique) de toutes parts et mesure (en épaisseur) dix millions de* yojana.

V. Au-delà de Lokāloka s'étendent, sur trois cent cinquante et un millions neuf cent quarante mille *yojana,* d'épaisses ténèbres. Au-delà on trouve le grand océan appelé "Garbhoda" et qui s'étend sur douze millions sept cent mille *yojana.* Au-delà se trouve la coquille d'or (de l'œuf cosmique) qui mesure (transversalement) un milliard de *yojana.*

D. "Qui mesure (transversalement) un milliard de *yojana*" : depuis la coquille de l'œuf (incluse) jusqu'à (l'extrémité de) la terre d'or la distance totale est de quatre cent soixante quatorze millions six cent cinquante mille *yojana.* Or, depuis le septième océan jusqu'au (centre du) Meru, on compte vingt-cinq millions trois cent cinquante mille *yojana.* Donc, de ce côté-ci, on aboutit à un total de cinq cent millions de *yojana*. Comme il en va de même de l'autre côté (le diamètre de) l'œuf de Brahmā est bien d'un milliard de *yojana*.[19]

V. Après avoir ainsi indiqué les dimensions du monde formé par la terre on va indiquer celles des six autres mondes, Bhuvar etc., qui s'étagent en hauteur au-dessus (de la terre).

> Ā. 115. *Le monde Bhuvar s'étend depuis la surface de la terre jusqu'à l'étoile polaire sur une hauteur de un million cinq cent mille* yojana. *Le monde Svar s'élève au-dessus sur huit millions cinq cent mille* yojana. *Il est le séjour des meilleurs habitants du ciel.*
> 116. *Le monde Mahar s'élève sur vingt millions de* yojana (*et abrite*) *des groupes d'ascètes tels que Marīci etc. Le monde Jana s'élève sur quatre-vingt millions de* yojana. *Il abrite les Ancêtres et* (*des personnages*) *comme Jahnu.*
> 117. *Le monde Tapas s'élève sur cent vingt millions de* yojana *et abrite* (*des personnages*) *comme le grand* yogin *Sanandana, Ṛbhu, Sanatkumāra et Sanaka aux grandes austérités.*
> 118. *Ensuite vient le monde Satya qui est le siège de Svayaṃbhū à la pensée tournée vers le réel. Il contient de quoi combler tout désir et mesure cent soixante millions de* yojana.
> 119. *Là réside Sāvitrī en personne et les* Veda *avec leurs annexes.*

V. Le monde Bhuvar mesure en hauteur, depuis la surface de la terre jusqu'à l'étoile polaire fixée sur le cercle du zodiaque, un million cinq cent mille *yojana*. Le monde Svar, qui s'élève sur huit millions cinq cent mille *yojana*, est le séjour des meilleurs habitants du ciel. Le monde Mahar, haut de vingt millions de *yojana*, est le séjour de troupes d'ascètes tels Marīci. Le monde Jana s'élève sur quatre-vingt millions de *yojana*. Là résident les Ancêtres ainsi que des ascètes tels que Jahnu. Le monde Tapas s'élève sur cent vingt millions de *yojana* et abrite (des personnages) comme Ṛbhu, Sanandana, Sanatkumāra et

---

[19] La structure du plan équatorial de l'œuf de Brahmā est donc finalement la suivante : 25,35 M (du centre du Meru à l'extrémité du septième océan)+100 M (largeur de la "terre d'or")+0,01 M (largeur de la montagne Lokāloka)+351,94 M (largeur des "ténèbres")+12,7 M (largeur de l'océan Garbodha)+10 M (épaisseur de la "coquille")=500 M.

Sanaka. Ensuite vient le séjour de Brahmā qui règne sur les *kalpa* parce que ses pensées sont uniquement tournées vers le réel. Ce monde Satya comporte l'acquisition de tous les pouvoirs transcendants et il s'élève sur cent-soixante millions de *yojana*. Là réside Sāvitrī en personne et les *Veda* avec leurs membres auxiliaires.

D. A partir de : "Le monde Bhuvar..." on complète l'exposé précédent par l'indication de la hauteur (des mondes) au-dessus de la surface de la terre.

> Ā. 120. *Ensuite viennent les résidences de l'ennemi de Madhu et de l'ennemi de la triple ville. L'une est lumineuse et s'élève sur quarante millions de* yojana. *L'autre, de couleurs variées, s'élève sur soixante millions de* yojana. (*Vient enfin*) *la coquille de l'œuf* (*cosmique*) *qui est épaisse de dix millions de* yojana.
> 121. *L'œuf de Brahmā mesure ainsi, selon son diamètre* (*vertical*) *un milliard de* yojana. *Et cette dimension* (*mesurée selon le diamètre*) *est approximativement la même dans toutes les directions.*

V. Au-dessus (de ces mondes) la gracieuse résidence de "l'ennemi de Madhu", c'est-à-dire Viṣṇu, s'élève sur quarante millions de *yojana*. Celle, multicolore, de "l'ennemi de la triple ville", c'est-à-dire Śambhu, s'élève sur soixante millions de *yojana*. La coquille de l'œuf (cosmique) est épaisse de dix millions de *yojana*. Ainsi l'ensemble des mondes à partir de Bhur s'élève-t-il sur une hauteur totale de cinq cent millions de *yojana*.[20] Le diamètre de l'œuf de Brahmā mesure ainsi un milliard de *yojana*, et cette dimension est approximativement la même dans toutes les directions, haut-bas, Nord-Sud, Est-Ouest.

> Ā. 122. *C'est Śakra qui surveille la région Est, Agni la région Sud-Est, "le Rétracteur des êtres" la région Sud, un Rākṣasa la région Sud-Ouest.*
> 123. *Le dieu Varuṇa surveille l'Ouest, Nabhasvān le Nord-Ouest, Soma et Kubera le Nord, Śiva le Nord-Est.*
> 124a. *Brahmā surveille en haut et Hari en bas. Ils sont tou-*

---

[20] On a donc cette fois, de la terre au zénith : 1,5 M (Bhuvar)+8,5 M (Svar) +20 M (Mahar) + 80 M (Jana)+ 120 M (Tapas)+160 M (Satya)+40M (résidence de Viṣṇu)+60 M (résidence de Śambhu, ici forme "cosmique" de Śiva)+10 M (épaisseur de la "coquille") =500 M.

> *jours attentifs à toutes choses.*

V. Les gardiens des régions de cet œuf de Brahmā sont Indra etc. Au Nord ce sont Soma et Kubera. Brahmā se tient comme gardien en haut et Viṣṇu en bas. Ces (gardiens) sont sans cesse et complètement en état d'alerte.

> Ā. 124b-125a. *Ces (gardiens) sont eux-mêmes dirigés par cent Rudra. Et — aussi puissants soient-ils — ils n'osent pas quitter leurs sièges (respectifs) par crainte de ceux-là.*
> 125b-126a. *(Ces Rudra), équipés d'armes variées de grande puissance, sont escortés de divers personnages armés qui ont l'éclat du soleil levant. Apprends leurs noms :*

V. Des Rudra contrôlent ces gardiens du monde. Ils sont dix dans chacune des dix régions. Par crainte d'eux, et en dépit de leur puissance, les gardiens ne quittent pas leurs domaines de surveillance (respectifs). Ces (Rudra) sont munis d'armes diverses, d'aspects variés, très puissantes, et leur escorte a la beauté du soleil levant.

D. On évoquera plus loin le culte des gardiens des régions cosmiques. Les cent Rudra devront être honorés dans le cadre de ce culte car ils dirigent (les gardiens).

V. On indique leurs noms :

> Ā. 126b-127. *Budhna, Vajraśarīra, Aja, Kapālīśa, Pramardana, Vibhūti, Avyaya, Śāstā, Pinākin et Tridaśādhipa.*

V. Tels sont les supérieurs d'Indra. Voici maintenant ceux d'Agni :

> Ā. 127b-128a. *Bhasma, Kṣayāntaka, Hara, Jvalana, Agni, Hutāśana, Piṅgala, Khādaka, Babhru et Dahana sont installés dans la région confiée à Agni.*
> 128b-129a. *Vidhātṛ, Dhātṛ, Kartṛ, Yāmya, Mṛtyu, Viyojaka, Dharma et Adharma, Saṃyoktṛ et Hara sont les supérieurs de Yama.*

V. On mentionne maintenant les (noms des) supérieurs de Nirṛti etc. :

> Ā. 129b-130a. *Nirṛti, Māraṇa, Hantṛ, Krūrākṣa, Dhūmra et Lohita, Ūrdhvaliṅga, Virūpākṣa, Daṃṣṭṛ et Bhīma sont les protecteurs du "mangeur de chair".*

V. Le Rākṣasa Nirṛti mange de la viande, de la chair, d'où son nom de "mangeur de chair". (Des Rudra) le protègent et sont appelés ainsi "protecteurs du mangeur de chair".

On indique maintenant quels sont les maîtres de Varuṇa :

> Ā. 130b-131a. *Bala, Atibala, Pāśāṅka, Śveta, Bhadra, Jalāntaka, Mahābala, Mahābāhu, Sunāda, Abdarava, sont les protecteurs de l'élément liquide.*

V. Le nom "*Abdarava*" signifie "qui gronde dans les nuages" (i.e. "Tonnerre"). Ils "protègent", surveillent "l'élément liquide", l'eau, d'où leur nom de "protecteurs de l'élément liquide".

On mentionne maintenant les supérieurs de Vāyu :

> Ā. 131b-132a. *Laghu, Śīghra, Marudvega, Sūkṣma, Tīkṣṇa, Kṣayāntaka, Kapardin, Abdeśa, Pañcānta et Pañcacūḍa sont les protecteurs de Vāyu.*
> 132b-133a. *Nidhīśa, Rūpavān, Dhanya, Saumya, Lakṣmī, Jaṭādhara, Prakāma, Śrī, Ratnadhara et Prasāda sont les protecteurs d'Indu et du Yakṣa.*

V. "Les protecteurs d'Indu et du Yakṣa" : il s'agit des protecteurs (communs) à Indu et au Yakṣa (Kubera) qui, à eux deux, surveillent la région Nord.

> Ā. 133b-134a. *Vidyeśa, Sarvavid, Jñānin, Vedavid, Jyeṣṭha, Vedaga, Vidyāvidhātṛ, Bhūteśa, Balipriya, Sukhādhipa.*

V. Vidyeśa etc. sont des contrôleurs installés dans la région confiée à Īśāna.

On mentionne maintenant ceux qui se trouvent en haut :

> Ā. 134b-135a. *Śambhu, Vibhu, Guṇa, Adhyakṣa et Tryakṣa, Tridaśeśvara, Vicakṣaṇa, Nabholipsu, Saṃvāha et Vivāha se tiennent au sommet.*

V. Ces dix Rudra, Śambhu etc., "se tiennent au sommet" : ils occupent une position d'où ils dominent Brahmā. Le terme *"vāha"*, précédé de *"sam"* et de *"vi"* (dans le composé *Saṃvivāha*), sert à nommer les deux Rudra Saṃvāha et Vivāha.

On va maintenant mentionner les Rudra qui se tiennent en-dessous de l'œuf de Brahmā :

> Ā. 135b-136a. *Krodhana, Anilabhug, Bhogin, Grasana, Udumbareśvara, Viṣa, Viṣadhara, Ananta, Vajra et Daṃṣtrin sont les protecteurs de Viṣṇu.*
> 136b-137a. *Ensuite viennent les terres de jouissance et d'abord (le principe de) l'eau. Là sont installés cinq (groupes) de huit (Rudra) qui règlent la distribution des fruits tirés de leurs champs respectifs.*

V. "Ensuite", au-dessus de l'œuf de Brahmā, s'étagent les terres de jouissance, (principe de) l'eau etc. Là sont installés cinq groupes de Rudra dont chacun compte huit membres. Quel est leur statut ? Ils "règlent la distribution des fruits éminents tirés de leurs champs respectifs". De leurs "champs", des domaines où ils sont installés, on tire des fruits éminents. Et ce sont eux qui en "règlent la distribution", qui les font obtenir. L'idée est que seule leur faveur permet d'obtenir les fruits tirés des domaines où ils sont installés.

D. On commente ensuite le *sūtra* qui commence par : "Ensuite viennent...". Le présent (*Āgama*) n'indique pas les dimensions de ces (terres de jouissance) mais on les trouve dans le vénérable *Mataṅga* : "L'eau est dix fois plus vaste (que la terre), le feu (dix fois plus vaste) que l'eau, le vent (dix fois plus vaste que le feu). Dix fois plus vaste que le vent est l'espace cosmique, selon ce Traité (rédigé par) le suprême Seigneur. (Dix fois plus vaste) que l'espace est l'ego, (dix fois plus vaste) l'intelligence, (dix fois plus vaste) — ô ascète — la triade des *guṇa*, dix fois plus vaste la Nature. Au-delà, et jusqu'à l'extrémité du domaine de la *māyā*, il faut multiplier à chaque fois par cent ; au-delà, et jusqu'(au principe de) Sadāśiva, par mille. Au-delà il faut multiplier par cent mille. Le groupe des quatre (premières *kalā*) va jusqu'à Śānti. Au-delà est l'incommensurable Śiva".[21] "Les fruits tirés de ces domaines..." : on obtient tel ou tel monde en propitiant le souverain de ce monde.

---

[21] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* XXIV, śl. 41-45, p. 526 ; Cf. Introduction, p. XXXIV sq.

V. On mentionne maintenant ces (Rudra) :

> Ā. 137b-138a. *Bhārabhūti, Āṣāḍha, Ḍiṇḍi, Lākuli, Amara, Puṣkara, Prabhāsa et Naimiṣa forment un groupe de huit caché dans (le principe de) l'eau.*

D. Ces quarante noms, Bhārabhūti etc., sont aussi ceux de lieux dans le pays Bhārata, parce que (par un pélerinage) en ces lieux on peut obtenir ces divers mondes. Il est dit dans le *Mataṅga* : "Ces lieux (de pélerinage) ont été jadis établis sur la sainte terre Bhārata par l'Ordonnateur désireux de faire le bien des gens et de leur permettre d'obtenir ces (mondes). C'est là que Hara se manifeste".[22]

> Ā. 138b-139a. *Śrīśaila, Jalpa, Kedāra, Bhairava, Amrātakeśvara, Hariścandra, Mahākāla et Madhya se trouvent cachés, au superlatif, dans l'éclat.*

V. "Au superlatif" : cela revient à dire qu'ils sont profondément cachés. "Dans l'éclat" signifie : "dans le principe du feu".

> Ā. 139b-140a. *Mahendra, Bhīma, Vimala, Kurukṣetra, Gayā, et Khala précédé de* "nā", *soit "Nākhala", ensemble avec Aṭṭahāsa, et Nakhala*

V. Dans la liste des Rudra à partir de Mahendra il est un Khala qui est précédé de "*nā*", d'où "Nākhala". Ils résident dans le principe du vent. Ils forment un groupe de huit encore plus profondément caché.

D. Dans le principe du vent se trouve un groupe de huit encore plus caché.

> Ā. 140b-141a. *Sthāṇu, Svarṇākṣa, Gokarṇa, Bhadrakarṇa, Mahālaya, Vastrāpada, Avimukta, Rudrakoṭi forment le groupe des huit "purifiants", installé dans le domaine de l'espace.*

V. "Dans le domaine de l'espace", dans le principe de l'espace, est installé ce qu'on appelle "le groupe des huit purifiants".

---

[22] *Ibid.*, XIX., śl. 38b-39a, p. 471 ; cf. Sp III, p. 299, n. 285.

> Ā. 141b-142a. *Je vais te dire les noms — ô ascète — des huit Rudra qui se trouvent dans les principes de l'orgueil, des éléments subtils et des sens.*

V. "Dans les principes de l'orgueil..." : à l'intérieur des principes de l'ego, des éléments subtils et des sens se trouvent les huit Rudra, Mākoṭa etc., que l'on va mentionner.

D. On explique ensuite le passage : "Je vais te dire... etc.".
— Mais, dans un passage du *Mataṅga*, il est dit que les demeures de ces divers dieux ne se trouvent que dans les éléments subtils : "C'est dans les éléments subtils que résident ces Rudra munis des pouvoirs extraordinaires du *yoga*".[23] Comment peut-on dire alors, que ces huit Rudra sont répartis à l'intérieur du groupe de principes qui va de l'ego aux éléments subtils ?
— Il n'y a pas ici de contradiction : on a simplement voulu dire que les (résidences) de ces huit (Rudra) devront être purifiées dans la cérémonie d'initiation "par la voie des mondes".

V. On indique leurs noms :

> Ā. 142b-143a. *Mākoṭa, Maṇḍaleśāna, Dviraṇḍa, Chagalaṇḍaka, Sthala et Sthūleśvara, Śaṅkukarṇa et Kālāñjana.*

V. On énumère ensuite les huit mondes compris dans le principe de l'intelligence :

> Ā. 143b-144a. *Dans l'intelligence se trouvent huit subtiles cités des dieux. D'abord (vient) celle des Piśāca, puis celle des Rākṣasa, celle des Yakṣa, celle des Gandharva, celle du grand Indra qui a très belle apparence,*
> 144b. *celle du roi Soma et celle de Brahmā qui brille d'un éclat suprême.*

V. Dans le principe de l'intelligence se trouvent huit mondes subtils. La série commence avec le monde des Piśāca et se termine avec celui de Brahmā. "Qui brille d'un éclat suprême" : elle surpasse en splendeur la très belle cité d'Indra elle-même.

---

[23] *Ibid.*, XVIII, śl. 113, p. 456 ; cf. Introduction, p. XXI.

D. Ceci constitue le groupe des huit résidences subtiles des dieux. Quant à leurs résidences visibles, elles se trouvent à l'intérieur de l'œuf (de Brahmā). Les partisans du *Sāṃkhya* ont déclaré : "La création divine est octuple, l'animale quintuple, l'humaine unique ; telle est en bref la création matérielle".[24]

V. On mentionne maintenant les huit mondes des *yogin* situés dans le principe des *guṇa* :

> Ā. 145. *Les demeures des maîtres du* Yoga, *situées dans le (principe des)* guṇa, *sont : Akṛta, Kṛta, Bhairava, Brāhma, Vaiṣṇava, Kaumāra, Auma et enfin Śraikaṇṭha.*

V. Ensuite...

> Ā. 146. *La brillante demeure de Vīrabhadra est louée par les bons* yogin. *Il possède une splendeur supérieure à celle de tous les Rudra postés au-dessous de lui.*

V. Vīrabhadra, parce qu'il reçoit la Grâce directement du suprême Seigneur, possède une splendeur supérieure à celle des (Rudra) postés à un niveau inférieur à celui de sa propre résidence. Celle-ci, brillante, est louée par les *yogin.* Ici aussi il y a des Rudra qui se tiennent précisément au sommet du principe des *guṇa.*

D. "KṛtaBhairava" signifie : Kṛta et Bhairava. Des régents cosmiques tels que Bhārabhūti etc. sont dirigés par Ananta. De plus, comme on l'a dit, ceux qui sont installés dans le principe des *guṇa* sont mis en mouvement par Śrīkaṇṭha : "Ils commandent tous aux dieux, sous l'égide de Śrīkaṇṭha, ces êtres pleins d'énergie".[25] (Ils sont donc aussi dirigés par Ananta), parce que lui aussi est mis en mouvement par Śiva. C'est pourquoi on dit que la demeure de Vīrabhadra se trouve au-dessus du principe des *guṇa,* dans la partie inférieure du principe de la Nature. C'est pourquoi elle subsiste lors de la résorption cosmique moyenne qui s'arrête au principe des *guṇa*. On dira : "Alors, les cent Rudra, Vīrabhadra et Śrīkaṇṭha, ainsi que les maîtres de la Nature, investissent de leur puissance le monde subtil, les corps subtils dépositaires (du *karman*) et dissous dans la Nature, les êtres pensants (enfin), et ils demeurent un certain temps dans cet état".

---

[24] *Sāṃkhyakārikā,* 53.

[25] Citation (corrompue) de *Rauravāgama,* I 3 18 (vol. 1, p. 13). Il faut rétablir : *śrīkaṇṭhānumatās ... devānām adhidevatāḥ.*

Dans le *Mataṅga* on dit que le premier monde à l'intérieur du principe de la Nature appartient à Śrīkaṇṭha. Pendant la période où subsiste ce monde, Vīrabhadra se tient, comme les cent Rudra, au-dessus de l'œuf de Brahmā. Sa compétence se limite à ce niveau, à la différence de celle de Śrīkaṇṭha dont la limite est le principe des *guṇa*. Il est dit dans le *Raurava* : "Les cent Rudra etc. sont réputés avoir Vīrabhadra à leur tête et obéir à Śrīkaṇṭha".[26] Ailleurs aussi on a dit : "Ceux qui veillent sur l'œuf (cosmique) ont Vīrabhadra à leur tête". C'est pourquoi les maîtres disent : "C'est au seul niveau où ils se tiennent que leurs mondes doivent être purifiés (dans la cérémonie d'initiation) ; ainsi le monde de Śrīkaṇṭha (doit-il être purifié) au niveau du principe des *guṇa*". Quant aux treize Rudra, Vāmadeva etc., on indique qu'ils se tiennent en dessous de Vīrabhadra, au sommet (du principe) des *guṇa*.

V. Quels sont (leurs noms) ? On répond :

> Ā. 147. *Ceux-ci, appelés Vāmadeva, Bhava, Ananta, Bhīma,*
> *Umāpati, Ajeśvara, Sarveśāna, Īśvara, Ekavīra, Ekaśiva,*
> 148. *Ugra, Pracaṇḍadṛk et Īśa, sont devenus eux-mêmes des*
> *maîtres après avoir propitié Krodha par une dure ascèse.*
> 149a. *Ces Rudra sont ponctuels dans l'exécution de leur tâche.*
> *Ils s'occupent de tout et sont au courant de tout.*

V. Ayant abtenu, grâce à une grande ascèse, la faveur de leurs supérieurs, Krodha etc., "ils sont eux-mêmes devenus des maîtres", ils peuvent transmettre eux-mêmes la Grâce. Dans l'accomplissement de leur tâche propre, ils sont "ponctuels", habiles, et possèdent une connaissance et une activité qui s'appliquent à tous les objets.

D. "Une connaissance et une activité..." : cela uniquement dans les limites de leur tâche propre.

> Ā. 149b-150. *Apprends maintenant (les noms de) ces maîtres*

---

[26] *Rauravāgama*, I 4, śl. 10b-11a, vol. 1, p. 11.

> *de la Nature qui possèdent une splendeur dix fois supérieure à celle (des précédents) : Krodheśa, Caṇḍasaṃvarta, Jyoti, Piṅgala, Śūraga, Pañcāntaka et Ekavīra, ainsi que Śikheda.*[27]

V. Ceux qui possèdent une splendeur dix fois supérieure à celle de Vāmadeva etc., précédemment mentionnés, sont les maîtres de la Nature, Krodheśa etc.

D. (Le composé) "Caṇḍasaṃvarta" ne désigne qu'un seul et même (personnage). On a dit que ces huit (maîtres), Krodheśa etc., étaient dirigés par Śiva.

> Ā. 151. *Réceptacle de tous les sens, de tous les corps, de tous les organes internes, un régent se tient dans l'Esprit, la Nécessité et le Temps, doué du pouvoir de mettre en mouvement.*

V. Dans le monde situé à l'intérieur du principe de l'Esprit se tient un Rudra, régent caractérisé par la possession de tous les pouvoirs sensoriels etc. On a dit plus haut, à propos de la détermination du principe de l'Esprit : "Sur le plan cosmique, il sert de support à des Rudra". De même, au niveau de la Nécessité (*niyati*), (le régent) porte le nom de "répresseur" (*niyantṛ*), et au niveau du Temps (*kāla*) il est doué de la puissance de mouvoir (*kalana*).

D. On a dit que ce monde était situé dans la partie inférieure de (la série des principes de) la Passion etc. et au sommet de la Nature, parce que le principe de l'Esprit ne se prête pas à lui servir de support[28]. C'est cela même que (le commentaire) donne à entendre par la citation : "On a dit plus haut... etc."

> Ā. 152. *Bhuvaneśa, Mahādeva, Vāmadeva, Bhava et Udbhava, Ekapiṅga et Ekekṣaṇa, Īśāna et Aṅguṣṭhamātra sont pleins d'éclat.*
> 153. *Dans ce domaine de* kalā, *qui forme la matrice de la Passion et du Savoir, dans le cercle des soixante-quatre grandes*

---

[27] Voir *Tattvaprakāśa*, 14 et la synthèse du commentaire d'Aghoraśiva par P.S. Filliozat, op. cit., p. 270.

[28] Pour Aghoraśiva, le *puṃstattva*, en tant que tel, ne peut pas être le réceptacle de Rudra. On lui en rattache artificiellement mais, en fait, ce sont des Rudra qui seulement y sont appostés et dirigent ses mondes. Lorsque, dans la *dīkṣā*, on "purifie" ce principe, on ne purifie en fait que ces Rudra.

> *cités, résident ces régents des régions cosmiques, semblables à Śiva.*

V. Le cercle des soixante-quatre grandes cités, produit d'une multiplication de huit à la manière indiquée dans le vénérable *Mataṅga*, se trouve dans le monde de *kalā* qui lui-même forme la matrice de la Passion et du Savoir. Là résident les régents des régions cosmiques, Bhuvaneśa etc. Leur splendeur est très grande car ils ont une puissance comparable à celle du suprême Seigneur. Mais pourquoi ne pas mentionner ici les (noms des) soixante-quatre cités qui composent le cercle ? Parce qu'on l'a fait dans le vénérable *Mataṅga*.

D. "Le monde de *kalā*" : le terme "monde" a ici le sens de "lieu de résidence". Il s'agit de la (portion de la) voie qui va (du principe) de la Passion à celui de *kalā*. "Là résident ces régents... etc." : le sens est qu'ils sont purifiés par le simple fait de la purification de ces lieux lors de la cérémonie d'initiation. "Car ils ont une puissance comparable..." : c'est ainsi que les régents des régions cosmiques, Krodheśa etc., reçoivent eux-aussi (directement) la Grâce de Śiva. Ils ne sont pas, à la différence de Gahaneśa etc., dirigés par Ananta.
— Mais pourquoi parlera-t-on ensuite de Gahaneśa etc. comme des maîtres des régents des régions cosmiques ?
— Ils les mettent en mouvement par le simple fait qu'ils habitent dans des mondes supérieurs ; ainsi il n'y a pas de contradiction.

V. On indique quels sont leurs propres maîtres :

> Ā. 154. *Ananta, Trikala, Goptṛ, Kṣemīśa, Brahmaṇaspati, les deux Rudra régents, et Gahaneśa qui règne sur tout.*
> 155. *Ces Rudra remplissent leur office dans le domaine de la* māyā *et sont les Seigneurs des régents des régions cosmiques. Ils meuvent la foule des êtres juchée sur la roue de la transmigration.*
> 156. *Telle est la condition terrible de tous les êtres en laquelle, ignorants, ils sombrent dans le désespoir, comme des vaches immobilisées dans la boue.*

V. Ces huit Rudra, Ananta etc., vaquent à leur office dans le domaine de la *māyā*. Parce qu'elle est animée d'un mouvement incessant la transmigration est elle-même une roue. Aussi cette condition de tous les êtres est-elle "terrible", malheureuse. Ignorants, ils s'y livrent au désespoir, comme un taureau paralysé par la boue où il s'est enlisé.

D. "Ainsi cette condition..." : telle est — dit le commentaire — la voie impure de la *māyā*.

V. On mentionne maintenant les "reines du (principe du) Savoir" qui se tiennent dans le monde du Savoir :

> Ā. 157. *Bhṛguṇī, Brahmavetālī, Sthāṇumatī, Ambikā la supérieure, Rūpiṇī, Nandinī et Jvālā sont les sept maîtresses des soixante-dix millions (de Mantra).*
> 158a. *Mais elles sont appelées "reines du Savoir" et, dans le (monde du) Savoir, elles sont louées par des Rudra.*

V. Ces sept reines du Savoir sont louées par ces Rudra, régents des régions cosmiques, dont on vient de parler. Elles commandent aux soixante-dix millions de Mantra.

D. Par les noms (des reines), Bhṛguṇī etc., sont indiqués les mondes situés sur la voie pure.

> Ā. 158b-159a. *Au-dessus d'elles se tient le dieu Vidyādhipati, à la gloire éclatante, escorté de huit essaims de Rudra tout pénétrés de la pensée de ce Seigneur des Mantreśvara.*
> 159b-160a. *Des Rudra comme Ucchuṣma, Śambara, Caṇḍa, Mahāvīrya, Padadruha, des troupes (de dieux secondaires), des gardiens des régions cosmiques, des traités religieux et des maîtres s'y trouvent (également).*
> 160b-161a. *Mais ceux-ci, Ananta etc., ont déjà été mentionnés — ô brahmane — et leur nature décrite à la faveur d'une série de questions.*

V. Au-dessus des reines du savoir, Bhṛguṇī etc., est installé le Rudra Vidyādhipati, "à la gloire éclatante" parce que sa connaissance et son activité possèdent une perfection insurpassable. Par le fait qu'il fait agir les Mantreśvara, Ananta etc., il en est le maître, l'auguste Seigneur. Il est escorté de huit essaims de Rudra, "pénétrés de sa pensée", c'est-à-dire (de Rudra) dont les pouvoirs de connaissance et d'action ont été stimulés par lui. Le sens est que les Rudra qui se trouvent à ce niveau sont mis en mouvement par ce Seigneur. On a dit :

"Ce Seigneur met en mouvement les âmes qui sont les maîtres des Vidyā (i.e. des Mantra) situés en dessous. Simplement mis en mouvement par lui, ils construisent le monde d'en-dessous". Les (autres) Rudra sont Ucchuṣma etc. Des "troupes" (de dieux secondaires) se trouvent également ici : Devī, Skanda, Caṇḍa, Vṛṣa etc. Des gardiens des régions cosmiques aussi, Indra etc. ; des traités religieux encore, tels que les *Niśvāsakārikā*; des maîtres enfin, tels qu'Ananta etc. Mais ceux-ci ont déjà été mentionnés et leur forme propre décrite plus haut (en réponse) à une série de questions.

D. Ici le groupe des huit essaims de Rudra doit être purifié (au cours des rites) comme inclus dans le monde de Vidyādhipati. Mais, disent les maîtres, Ucchuṣma et les autres doivent être purifiés comme inclus dans le monde des Vidyeśvara, Ananta etc. Dans le groupe (de huit) formé par Ananta et les autres, seul l'auguste maître Ananta est "incitateur". Quant aux autres, ils sont tous soumis à lui et mûs par lui. On a déjà dit cela. "Des troupes..." : il s'agit ici des chefs des troupes (de dieux secondaires) qui, dans la Section des Rites, seront mentionnés avec Gaṇeśa etc. "Des traités religieux..." : à savoir ceux qui sont passés à la manifestation. "Des maîtres..." : étant donné que ceux-ci se trouvent au-dessus du monde de Vidyādhipati dont la tâche propre (se limite) à la voie de la grande *māyā* et qu'Ananta doit être (ici) appelé du nom de "Seigneur", ces huit mondes doivent être considérés comme appartenant au principe du Seigneur. On dira plus loin : "Au-delà des Seigneurs, et jusqu'(au principe de) Śānti (la Paix), s'étend le principe de Sadāśiva". De même, dans le vénérable *Parākhya* : "Il y a un Seigneur appelé Ananta...".

> Ā. 161b-162a. *Dans (le principe de) Sadāśiva résident des formules de purification ainsi que des formules accessoires; (là) se tient le dieu Sadāśiva, entouré de Seigneurs des* kalā *telles que Nivṛtti.*
> 162b-163a. *Dans (le principe de)* nāda *(réside) le maître du son primordial. Dans la Puissance (réside) le meilleur des êtres doués de puissance, l'origine de toutes choses, ainsi que des maîtres comme Vāgīśa. Au-delà (règne) Śiva.*

V. Dans le monde de Sadāśiva se trouvent des "formules de purification", des formules sacrées comme Sadyojāta. Les "formules accessoires" sont celles qui font briller Śiva dans toutes les âmes. Là se tient le Seigneur Sadāśiva, entouré d'une escorte de huit Rudra, Sakala, Niṣkala etc. Dans le lieu fait de *bindu* résident les maîtres des quatre *kalā* : Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā et Śānti. Dans le monde de *nāda* réside le maître du son originel. Le vénérable *Svatantra*, dans le chapitre qu'il consacre au *nāda*, s'exprime ainsi :

"Là se tient le maître de *suṣumnā*, qui a l'éclat de dix mille milliards de lunes ; il possède dix bras, trois yeux et se tient dans la posture du lotus blanc. Glorieux, il a une lune pour diadème, cinq visages et un grand corps".

"Dans la Puissance", dans le domaine de la Puissance, se tient le suprême Seigneur, "le meilleur des êtres doués de puissance". Là même (réside) la puissance *kuṇḍalinī*, appelée ici "origine de toutes choses". Par l'intermédiaire de *nāda* et de *bindu* elle est cause de la manifestation de l'univers entier. Il est dit dans le vénérable *Svatantra* :

"Là se tient la puissance *kuṇḍalinī*, qui se conforme à la *māyā* et au *karman*. *Nāda*, *bindu* et le reste sont ses effets, et c'est ainsi que l'univers existe".

"Des maîtres comme Vāgīśa" : ils sont installés en ce lieu même, en tant que maîtres des mondes. Dans ce même texte il est dit : "Il est — ô chère — cause des régents cosmiques qui y habitent". "Au-delà (règne) Śiva" : la forme propre du suprême Śiva, elle-même dépourvue de *kalā*, doit être considérée comme au-delà de toutes les causes pourvues de *kalā*. Dans ce même vénérable *Svatantra* il est dit : "Le principe suprême — ô belle — est au-delà de ces choses, parfait".

D. Les formules sacrées accessoires font partie de la liste : Sakala, Niṣkala etc., qui appartient uniquement au groupe (des Mantra) de la Puissance. Dans son commentaire au *Kālottara* l'honorable Rāmakaṇṭha a déclaré, dans le chapitre des huit aspects de Śiva : "Il y a Sakala, Niṣkala, Śūnya, Kalāḍhya, Khamalaṃkṛta, Kṣapaṇa, Antastha et Kaṇṭhoṣṭhya en huitième"[29]. Et, après avoir ainsi enseigné les huit variétés de "Mantra de propitiation", il commente le *sūtra* de conclusion et déclare : "Puisqu'on a mis en évidence une diversité de puissances présidant aux Vidyeśvara, ces Mantra eux-mêmes, comme les formules sacrées accessoires (*brahmāṅga*), ont été distingués (les uns des autres) en fonction de cette diversité".

— S'il en est ainsi, pourquoi parler de huit Rudra ?

— Il n'y a pas ici de contradiction : on en parle au figuré, d'après les huit qualités de Rudra, c'est-à-dire de Śiva. Quant aux distinctions telles que "maître du son originel" etc., elles sont également métaphoriques et se rapportent à Śiva en tant que différencié par des conditions extrinsèques liées, au niveau du principe de Sadāśiva, à son gouvernement des mondes. On dira : "Au-delà des Seigneurs, et jusqu'(au principe de) Śānti (la Paix), s'étend le principe de Sadāśiva. (Là), les mondes sont les *kalā* de *nāda* etc. et il n'y a pas d'autre maître que Śiva". Le corps de Śiva étant fait de puissances c'est seulement par image qu'on parle ici de son "escorte", au sens de l'ensemble des régents subordonnés à Lui. Mais la distinction mutuelle de ces derniers et leur union à des corps faits de *bindu* sont choses absolument réelles. Ces êtres, en effet, dont les âmes ont à être purifiées (par un rituel), sont unis à ces mondes, soit par la cérémonie d'initiation, soit par une méditation qui les constitue comme Seigneurs de tel ou tel monde.

---

[29] *Sārdhatriśatikālottaravṛtti*, I. F.I., T. 74b, p. 113.

— Mais d'autres traités parlent de Śiva et de sa Puissance comme de deux principes (distincts). Comment, dans ces conditions, admettre la formule qui sera employée plus loin : "Au delà des Seigneurs, et jusqu'(au principe de) Śānti (la Paix), s'étend le principe de Sadāśiva" ?

— A cela on répond : "Dans le lieu fait de *bindu*... etc.". Le sens est qu'il n'y a pas de différence entre le Seigneur Śiva et sa Puissance et qu'il est donc approprié de parler d'eux comme d'une entité une. Mais sa puissance assumée, appelée "la grande *māyā*", se transforme réellement en *nāda, bindu* etc. On parle alors d'un principe de la Puissance, constitué par l'état de jouissance de Śiva, et comprenant les quatre *kalā* du *bindu*, *Nivṛtti* etc. Il est dit dans le vénérable *Mataṅga* : "Cette belle réalité quadruple est à la fois *sakala* et *niṣkala* (pourvue et dépourvue de *kalā*) ; c'est en elle — enseigne-t-on — que le Seigneur jouit éternellement du monde".[29bis]

"Dans le monde de *nāda*..." : on indique ici que les mondes Indhikā etc., que l'on va énumérer et qui sont déjà indirectement désignés par l'expression "maître du son originel", font partie du principe de Śiva. Le "son originel" est ici le premier courant à forme de monde qui procède de la Puissance. Mais on indique que c'est Śiva, lui-même dépourvu de *kalā*, qui préside éternellement à la grande *māyā*, en tant que ses effets sont résorbés en elle. "Dans ce même texte..." : on indique ici que, dans un autre traité, un état particulier (de la grande *māyā*), appelé "*kuṇḍalinī*" est considéré comme la cause de la production du son articulé. Par l'expression : "des maîtres comme Vāgīśa" c'est Śiva lui-même qui est désigné métaphoriquement, en fonction de la distinction de ses effets, (ici) en tant qu'il fait surgir le son articulé par l'intermédiaire de *bindu* et de *nāda*. Comme ces régents des mondes de *bindu* et de *nāda* possèdent des propriétés semblables ils sont désignés dans d'autres traités par le terme (général) de "Seigneurs des mondes".

"En ce lieu même" : ici sont réfutés les partisans du *Brahman*-Parole. La grande *māyā*, étant non-pensante, ne saurait, sans être dirigée par Śiva,

---

[29bis] *Mataṅgapārameśvara*, *vidyāpāda* III, śl. 34, p. 76.

produire des effets comme le son articulé. Et nous dirons, au début de la Section des Rites, que la qualité d'effet du son articulé est chose établie : "Que *nāda* procède de la Puissance, et ensuite *bindu*, la syllabe Om, l'alphabet...". "Au-delà (règne) Śiva" : par ces mots (le *sūtra*) indique que la résidence véritable du suprême Seigneur, lui-même déjà présenté comme au-delà de tout ce qui comporte puissance, est au-delà de la grande *māyā* ainsi constituée.

V. Dans un souci de critique, l'ascète pose une question :

> Ā. 163b-164a. *On suppose que des âmes possèdent des corps sur les (portions de) voie qui vont de Sadāśiva à Śiva. Mais, (à ce niveau), toutes les excellences disparaissent. Comment peut-on alors parler de maîtres situés au-dessus (de ce niveau) ?*

V. Des (portions de) voie s'étendent, au-dessus du principe de Sadāśiva, jusqu'à Śiva. Là on suppose que "des âmes", les Seigneurs des *kalā* telles que *Nivṛtti* et la série qui commence par le "maître du son originel", "possèdent des corps", sont jointes à des corps divins. Or, dans ce principe de Sadāśiva, "toutes les excellences disparaissent". A partir de là, en effet, il n'y a plus d'autre excellence que le principe de Śiva, libre de *kalā*. Dans ces conditions, comment parler de maîtres situés au-dessus (de ce niveau) ?

D. Ici, indique-t-on, l'ascète, en proie au doute, présente une objection.

V. Et voici la thèse définitive :

> Ā. 164b-165a. *Au-delà des Seigneurs, et jusqu'(au principe de) Śānti (la Paix), s'étend le principe de Sadāśiva. (Là), les mondes sont les* kalā *de* nāda *etc. et il n'y a pas d'autre maître que Śiva*".

V. Au-delà du principe du Seigneur, désigné indirectement à travers les noms de Vidyeśvara comme Ananta etc., et jusqu'au principe où cessent les *kalā*, s'étend le principe de Sadāśiva. Ici, ce sont seulement les *kalā* de *bindu*, *nāda* etc. qui doivent être considérées comme formant les mondes. Ici, c'est le maître Śiva qui préside, seul, à tous les principes, et il n'y en a pas d'autre. Aussi, il n'y a pas lieu de présenter une objection du genre : "Comment peut-il y avoir des maîtres au-dessus (de ce niveau) ?".

D. On commente le *sūtra* qui présente la thèse définitive. Donc, selon ce traité, il convient de penser que les principes de Sadāśiva et de la Puissance seront, dans la cérémonie d'initiation "par la voie des principes," purifiés par une seule et même opération. Mais ce point a déjà été abordé.

V. S'il en est ainsi, comment justifier cette différence des maîtres évoquée dans le texte : "Dans (le principe) de *nāda* (réside) le maître du son primordial. Dans la Puissance (réside) le meilleur des êtres doués de puissance" ? A cela on répond :

> Ā. 165b-166a. *Mais cette différence des maîtres dont parle ce traité est figurée, comme l'est la différence des puissances qui vient de celle des effets. (Ici) elle est produite par la différence des lieux de résidence.*

V. Il n'y a pas ici d'autre maître que le Seigneur Śiva. Mais la différence mentionnée dans ce traité entre les maîtres des diverses *kalā*, Nivṛtti etc., ressemble à celle des puissances. La Puissance est une mais elle se différencie figurativement en Vāmā etc. en fonction de la différence de ses effets. De même, la différence des maîtres est produite par celle de leurs lieux de résidence et de leurs effets.

C'est précisément dans le but d'exposer ces différences entre les effets qu'on décrit (maintenant) la forme propre des quatre Maîtresses des *kalā*, Nivṛtti etc., qui se trouvent dans le monde de *bindu* :

> Ā. 166b-167a. *Ces puissances, grâce auxquelles est produit l'épanouissement de la lumière de l'esprit, sont les Maîtresses des mondes appelés "Nivṛtti" etc.*

V. Ces puissances par lesquelles le Dieu provoque la manifestation dans l'âme de cette "lumière" qui consiste en omniscience et en activité universelle, sont les Maîtresses des mondes appelés "Nivṛtti", "Pratiṣṭhā" etc. Ceci est leur nature commune. On indique maintenant leurs natures particulières :

> Ā. 167b-168a. *Cette (puissance) par laquelle Il incline les êtres au renoncement est (sa puissance) d'arrêt. Son siège s'appelle Nivṛtti et, dans ce cas, le Seigneur lui-même est "renonçant"* (nivṛttimān).

V. Cette puissance du Seigneur par laquelle "Il incline au renoncement" les quatorze espèces d'êtres, c'est-à-dire les fait se tourner vers la délivrance en provoquant en eux le dégoût de la transmigration, est occupée à détourner de l'existence. Son "siège", son domaine, s'appelle Nivṛtti ("renoncement") et son Maître, le suprême Seigneur, y est "renonçant". Ainsi exprime-t-on que (le Seigneur) se différencie en fonction des sièges et des effets. Il en va de même pour Pratiṣṭhā et les autres (puissances).

D. "Les quatorze espèces d'êtres" : les maîtres disent que cela désigne indirectement (tous) les êtres liés. Ceux qui veulent atteindre ce séjour doivent adorer Śiva uniquement sous sa forme "Sadyojāta". De même, dans les mondes de Pratiṣṭhā, de Vidyā, de Śānti, (Śiva) devra être adoré sous ses aspects de Vāmadeva, Aghora et Tatpuruṣa respectivement.[30] Ceux qui viennent à résider dans tel ou tel de ces mondes, pour avoir adoré le Seigneur de ce monde, y reçoivent réellement un corps fait de *bindu*. On dira aussitôt après : "Ceux qui ont atteint ce monde, grâce à leur possession de l'instrument śivaïte du salut, y demeurent jusqu'à la fin (de ce monde) et y goûtent le bonheur. Ensuite, ils vont au suprême séjour".

V. Ainsi...

> Ā. 168b-169a. *Cette (puissance) par laquelle Il empêche*
> *(l'âme) renonçante de redescendre est Pratiṣṭhā ("fixation").*
> *Son siège et son Seigneur s'appellent également ainsi.*

V. Cette puissance de Śiva, par laquelle Il empêche l'âme méditante, favorisée de la Grâce et tournée vers la délivrance, de redescendre dans le monde de la transmigration, est appelée "Pratiṣṭhā" (fixation), parce qu'elle arrête la marche (vers le bas) de l'âme. Son siège est le monde Pratiṣṭhā et son Seigneur est le maître de Pratiṣṭhā.

> Ā. 169b-170a. *Cette (puissance) par laquelle Il procure à l'âme*
> *une connaissance autre que celle obtenue par la déduction ou par*
> *le témoignage des personnes compétentes est Vidyā (le Savoir).*
> *Son siège s'appelle également ainsi et son Seigneur est Vidyeśa.*

---

[30] Sur la correspondance entre les *brahmamantra* et les *kalā* du *bindu*, voir SP I, App. VI, p. 371 et SP III, p. 244, n. 198.

V. En laissant de côté la connaissance "obtenue auprès des personnes compétentes", par témoignage verbal, et celle obtenue "par la déduction", par la voie de l'inférence, il reste une (certaine) connaissance directe de tous les objets. La puissance par laquelle le suprême Seigneur manifeste à l'âme une telle connaissance est appelée "Vidyā" (Savoir) et son monde porte le même nom, tandis que son Seigneur s'appelle "maître de Vidyā".

> Ā. 170b-171a. *Cette puissance par laquelle Hara apaise, dans l'âme, toute douleur, c'est Śānti* (*la Paix*). *Son siège porte aussi ce nom et, dans cette opération, Hara est "apaisé"* (śāntimān).

V. Cette puissance par laquelle le Seigneur Śiva apaise toute douleur de l'âme est Śānti (la Paix). Son siège est aussi appelé Śānti et, dans cette opération, le Seigneur est dit "*śāntimān*" (apaisé).

Après avoir ainsi énoncé les quatre *kalā* de *bindu* on passe aux *kalā* de *nāda*:

> Ā. 171b-172a. *Ces* (*puissances*) *par lesquelles Il* (*procure*) *à l'âme désireuse de délivrance une lumière qui rayonne en haut et en bas et qui est, soit "grande", soit "plus grande", soit "très grande", sont Indhikā etc.*
> 172b. *Leurs sièges portent ces noms mêmes et, dans ces trois* (kalā), *le Seigneur aussi* (*porte ces noms*).

V. La "délivrance" est la libération, la disparition du lien. La forme "*vimucyataḥ*" est obtenue par contraction à partir de "*vimucam icchati*" ("qui désire la délivrance") avec application de l'indice du participe présent (qui l'empêche d'avoir un sens passif). A cette âme avide de délivrance Il procure une lumière qui rayonne en haut et en bas. Quand cette lumière est "grande", c'est par Indhikā qu'Il la lui procure, quand elle est "plus grande" c'est par Dīpikā, quand elle est "très grande" c'est par Rocikā. Leurs sièges s'appellent aussi "Indhikā" etc. Et, dans ces trois *kalā*, le Seigneur porte ces noms mêmes : Indhikā etc.

D. Il faut comprendre que, par "Indhikā" etc., sont désignés ici indirectement le monde "au-delà de la Paix", dont parlent d'autres traités, ainsi que les mondes tels qu'Anāśrita etc. Là-même où l'on ne prend en considération que le seul monde "au-delà de la Paix", ces mondes également sont visés. On a dit : "Ces mondes qui relèvent du principe de Śiva, ayant la forme d'une puissance de la grande *māyā*, ne supportent pas d'autres mondes. Ils se tiennent au sommet de Śānti (la Paix) qui en est un effet".

V. On décrit maintenant, de la même manière, l'activité de Mocikā et de Ūrdhvagā :

> Ā. 173. *Cette (puissance) par laquelle Il détruit (chez les Vidyeśvara etc.) la passivité qu'un reste de souillure, en dépit de leur omniscience etc., produit en eux, s'appelle "Mocikā", ainsi que son domaine.*
> 174. *Et Celui qui accomplit cette opération est Mocaka. (La puissance) par laquelle Il confère la qualité de Seigneur est Ūrdhvagā. Tel est aussi le nom de son siège, et son Seigneur est "le maître d'Ūrdhvagā".*

V. Les (âmes) qui occupent des charges de Vidyeśvara etc., bien qu'elles possèdent des qualités comme l'omniscience, sont (encore) mûes, en raison d'un reste de souillure (qui s'attache à elles). La puissance par laquelle le Bienheureux met fin (à cette passivité) est appelée "Mocikā". Tel est aussi le nom de son siège et celui du suprême Seigneur en tant qu'Il accomplit cette opération. Tout cela peut être désigné par le terme "Mocikā".

Quant à cette puissance par laquelle Il confère la qualité de Seigneur à celui qu'Il favorise de la Grâce, elle est appelée "Ūrdhvagā". Son siège porte aussi ce nom, et le Seigneur, en tant qu'Il la gouverne, est appelé : "le maître d'Ūrdhvagā".

> Ā. 175. *Ceux qui ont atteint ce monde, grâce à leur possession de l'instrument śivaïte du salut, y demeurent jusqu'à sa fin et y goûtent le bonheur. Ensuite, ils vont au suprême séjour.*
> 176a. *Mais ils n'accomplissent pas les opérations de création etc., car ils s'en tiennent à ce qui était leur but propre.*

V. Ces âmes sont en possession de "l'instrument śivaïte du salut". Il s'agit du moyen appelé "initiation" qui relève du suprême Seigneur et consiste à opérer une jonction avec divers mondes, comme on l'expliquera. Il s'agit (aussi) d'une connaissance qui consiste en divers enseignements. Grâce à cet instrument, elles ont obtenu ce séjour et elles y demeurent aussi longtemps que lui-même subsiste. Elles y connaissent des jouissances d'ordre supérieur et, ensuite, "vont au suprême séjour", deviennent semblables à Śiva. Mais elles n'accomplissent pas les opérations propres au suprême Seigneur, création, maintien de l'univers etc. En effet, "elles s'en tiennent à ce qui était leur but propre", à savoir l'obtention du *nirvāṇa*. Comme il n'existe plus pour elles aucune autre chose à atteindre et que leur passivité a disparu, elles s'abstiennent purement et simplement d'effectuer les opérations de création, de maintien de l'univers etc.

En conclusion, on déclare :

> Ā. 176b. *Ainsi, le principe de Sadāśiva t'a été brièvement exposé.*

V. "Brièvement" signifie "dans une très modeste mesure". "A toi", l'ascète Bharadvāja, en réponse à tes questions.

En liaison avec le texte précédent : "Au-delà des Seigneurs, et jusqu'au (principe de) Śānti (la Paix), s'étend le principe de Sadāśiva" on pose que le principe de la Puissance fait partie de celui (de Sadāśiva) :

> Ā. 177. *Il en va ainsi également pour la Puissance. (Sadāśiva) est "pourvu de* kalā*" en rapport avec ses opérations. Celles-ci se déploient à partir de Lui. Ailleurs, il est constamment dépourvu de* kalā.

V. La Puissance a la même extension. "Ainsi" signifie : "de la manière indiquée". Le Seigneur Sadāśiva est pourvu de *kalā* "en rapport avec ses opérations", à cause de ses activités de maintien de l'univers etc. Il est accompagné de *kalā* liées aux cinq Brahmamantra et qui sont au nombre de trente-huit[31]. Par elles qui ont nom Taraṇī, Tārā, Sutārā etc. il acquiert une forme. On a dit plus haut : "Son corps est fait de cinq Mantra, en rapport avec ses cinq opérations. Īśa, Tatpuruṣa, Aghora, Vāma, Aja forment respectivement Sa tête etc.". Et ces opérations "se déploient à partir de Lui" : sa quintuple opération s'effectue immédiatement, par son simple désir. "Ailleurs", quand Il n'opère pas le maintien de l'univers etc. ou quand Il cesse de le faire, le suprême Seigneur "est constamment dépourvu de *kalā*" : c'est seulement pour effectuer ses opérations qu'il assume une forme faite de *kalā*.

D. Le commentaire indique que (le texte des *sūtra*), après avoir posé dans : "Ainsi, le principe de Sadāśiva... etc." que Śiva régit directement les divers mondes de Sadāśiva, conclut, à partir de : "Il en va ainsi également pour la

---

[31] Sur les 38 *kalā* de Sadāśiva, voir SP I, n. 2, p. 178.

Puissance", que la Puissance, elle aussi, régit ces divers mondes. Le principe de la Puissance est ici représenté uniquement par une puissance dépourvue de *kalā*, et non par cette (puissance) effet de la grande *māyā* dont il a été précédemment question. "Le Seigneur Sadāśiva..." : Il est dit "pourvu de *kalā*" parce qu'agissant dans le monde de Sadāśiva. Au niveau des mondes Nivṛtti etc., où Il ne fait que s'apprêter à agir, Il est dit "pourvu et dépourvu à la fois de *kalā*". Il est dit : "dépourvu de *kalā*" en tant qu'il prend racine dans le principe suprême. On a dit : "Potentiel, s'apprêtant à agir, engagé dans l'action, l'agent est de trois espèces". "Celles-ci se déploient à partir de Lui" : le terme, "Lui", désigne ici le principe de la Puissance, effet de la grande *māyā*.

> Ā. 178. *Dans la terre, la Nature, le "nœud", dans le Savoir,*
> *dans* bindu, kalā *etc., se trouvent des prisons faites de* guṇa.
> *Dix d'entre elles sont les plus importantes. Elles s'étendent —*
> *ô ascète — sous l'extrémité de* nāda.

V. Dans la terre, le principe de la Nature, le "nœud" c'est-à-dire la *māyā*, dans tous ces principes, ainsi que dans le "pur Savoir" et dans le groupe de neuf formé par *bindu*, *nāda* et les *kalā*, se trouvent "des prisons faites de *guṇa*", où les *guṇa* forment des liens. Dans la triade formée par les principes de la terre, de la Nature et de la *māyā*, se trouvent des "prisons", des liens où abondent le le *sattva*, le *rajas* et le *tamas*. L'idée est que la triade des *guṇa* fait ici office de liens. Il est établi que le *sattva* a (ici) la nature d'un lien car, même si ses propriétés lumineuses lui confèrent une supériorité sur le *rajas* et le *tamas*, il ne saurait en être entièrement dissocié. C'est ainsi que Siddhaguru a déclaré : "La jouissance obtenue grâce au *sattva* est une souillure, un lien impur ; ce qui prend naissance dans les qualités de l'esprit doit être consumé par le feu produit par le Maître".

Font donc office de liens : cette *kalā* médiane appelée "Rocikā" qui, dans le Savoir et le groupe de neuf formé par *bindu*, *nāda* et les *kalā*, projette la suprême lumière des qualités d'omniscience, de satisfaction et de compréhension illimitées ; les deux *kalā* de *nāda* situées en-dessous (de *Rocikā*) ; les quatre *kalā* de *bindu* ; le pur Savoir ; la *māyā* ; le non-manifesté ; la terre. "Dix d'entre elles ... sous l'extrémité de *nāda*" : l'extrémité de *nāda* est constituée par la *kalā* Ūrdhvagā. En-dessous d'elle se trouve le groupe de dix formé par le groupe de neuf comprenant *bindu*, *nāda* et les *kalā*, auquel s'ajoute le principe du pur Savoir. Ils sont des liens en ce sens qu'ils entravent ces qualités du suprême Seigneur que sont l'omniscience insurpassée, la satisfaction etc.

D'autres expliquent l'expression : "La terre, la Nature, le nœud" en refusant d'en faire un composé. (Pour eux), les *guṇa* impurs du *sattva*, du *rajas* et du *tamas* s'appliquent essentiellement à la Nature. Et celle-ci est comme un nœud, ainsi que "la terre" (i.e. le support) du nœud". Il en irait de même pour le Savoir et pour le "groupe de neuf" — *bindu*, *nāda* et les *kalā* — donc pour les dix liens principaux.

Mais d'autres disent : "Ces *guṇa*, *sattva* etc., sont purs ; ayant gagné tel ou tel monde, ils deviennent les instruments des opérations relatives à ces mondes". Il est dit dans un autre *Āgama* : "Au-dessus des deux groupes formés par la terre et la Nature il y en a deux autres. Là résident les *guṇa* purs, *sattva* etc., ainsi que dans *bindu*, *nāda* et les *kalā*". Et il n'est pas permis d'objecter que leur pureté les empêchera de faire office de liens[32]. Ils ne peuvent, en effet, se défaire de leur nature de liens, en tant qu'ils sont cause d'une entrave au suprême isolement (de l'Esprit). On a dit : "Le réseau infini des liens — ô belle — existe jusqu'à Samanā".

D. On a présenté un tableau d'ensemble de la série des mondes telle qu'on s'y réfère dans la cérémonie d'initiation "par la voie des mondes". On se propose maintenant de montrer que l'ensemble des voies (pure et impure), parce qu'inclus dans la pentade des *kalā*, Nivṛtti etc., doit être purifié dans la cérémonie d'initiation "par la voie des *kalā*" dont on parlera plus loin. On montre donc, à partir des mots : "Dans la terre...", ce que ces réalités englobent.

Le principe de la terre doit être purifié en tant qu'inclus dans la *kalā* Nivṛtti. La Nature, qui en est distincte, (doit être purifiée) à partir du principe de l'eau et jusqu'à la limite de la terre, en tant qu'incluse dans la *kalā* Pratiṣṭhā. L'ensemble des principes qui va de l'Esprit à la *māyā*, et que désigne indirectement le terme "nœud", (doit être purifié) en tant qu'inclus dans la *kalā* Vidyā. La triade de principes formée par le pur Savoir, le Seigneur et Sadāśiva — et que désigne indirectement le terme "Savoir" —(doit être purifiée) en tant qu'incluse dans la *kalā* Śānti. Le groupe de neuf formé par *bindu*, *nāda* et leurs *kalā* (doit être purifié) en tant qu'inclus dans (la *kalā*) Śāntyatītā.

— Mais comment (ces principes) peuvent-ils lier des qualités (*guṇa*) ?

— On répond : "Dans la triade... etc." : dans la mesure, donc, où, par l'entremise du corps, le *sattva* et les autres sont présents depuis la terre jusqu'à la *māyā*. "Dans le Savoir et le groupe de neuf... etc." : ici, dans ce qui précède le terme "et", on peut compléter ainsi : ces (principes) tiennent lieu de liens pour des qualités comme l'omniscience etc.

— Donc, l'expression "prisons de *guṇa*" a ici le sens du génitif (objectif). Mais

---

[32] Leçon de (D) : *kāratvam anupapannam*.

on l'avait précédemment analysée comme un composé appositionnel ("des prisons constituées par les *guṇa*"). Or, puisque seule (la *kalā*) Rocikā met en lumière ces qualités d'omniscience etc., comment peut-on dire qu'à ce niveau ces (principes) forment un lien ?
— A cela on répond : "... qui projette la suprême lumière... etc.".
— S'il en est ainsi, pourquoi parle-t-on du groupe de neuf formé par *bindu*, *nāda* et leurs *kalā* ?
— On a déjà dit que des textes comme : "Cette (puissance) par laquelle Il détruit la passivité qu'un reste de souillure... produit en eux" indiquaient la présence (chez les Vidyeśvara etc.) d'un reste de souillure dont la passivité est le signe d'inférence. On mettait ainsi en évidence le pouvoir de lier de qualités relevant du suprême Seigneur, (pouvoir effectif) tant que la puissance de blocage n'a pas été purifiée. On redira cela dans le chapitre consacré à l'initiation. Ces (liens) viennent en tête à cause de la force propre aux *guṇa* à forme de souillure, *sattva* etc., et qui se retrouve dans le groupe de neuf — *bindu*, *nāda* et leurs *kalā* — lequel désigne encore indirectement la triade de principes commençant par le "Savoir". Quant à l'interprétation proposée à partir de : "Mais d'autres ...", elle est incorrecte, n'étant reliée ni à ce qui précède ni à ce qui suit. On démontre que tous les (principes) sont inclus dans la compréhension de ce qui est utile pour cette purification des *kalā* dont on reparlera. ... car, sur la voie pure aussi, on parlera de *kalā* à l'état subtil.

V. On indique maintenant — ce qu'on avait omis de faire — l'ordre de grandeur des demeures de Gahaneśa etc. déjà mentionnées :

> Ā. 179. *Au-dessus de* kalā *et en-dessous du Savoir se trouvent — nous apprend la Révélation — des maîtres tels que Gahaneśa. Mesurer l'intervalle (qui les sépare) ne peut se faire que par la pensée.*

V. Le terme "Savoir" (*vidyā*) désigne ici la *māyā*. Il est dit dans le Vénérable *Pauṣkara* : "*Māyā* est considérée comme *vidyā* inférieure"[33]. Les traités nous apprennent l'existence, en-dessous d'elle et au-dessus de *kalā*, de Rudra tels que Gahaneśa. Seule la pensée peut "mesurer" leur intervalle, mais il ne peut s'agir ici d'une opération de mesure effective : La Révélation, en effet, nous apprend que le principe de *māyā* est infini. C'est ainsi que le vénérable Bṛhaspati a déclaré :

---

[33] En lisant *aparā* (C) ; déjà cité, p. 4.

"Les voix de tous les Siddha peuvent bien s'épuiser à force de les proclamer. Elles n'exprimeront jamais le nombre des voies de la *māyā*, car celui-ci est infini".

D. "On indique maintenant..." : ceci est l'introduction au *sūtra* qui commence par : "Au-dessus...".
— Mais ce *sūtra* n'a rien à faire ici !
— Il doit être expliqué comme formant un tout avec le texte présenté plus haut et qui commençait par : "Ananta, Trikala... etc.".
— Pourquoi donc ne se trouve-t-il pas là-bas ?
— C'est que les règles (concernant l'ordre des mots) ne s'appliquent pas nécessairement aux *sūtra*, pas plus qu'aux hymnes. L'ordre adopté ici (et apparemment arbitraire) est là pour faire obtenir (au lecteur) un avantage particulier. (La connaissance de leur intervalle) ne peut se faire que "par la pensée", par un effort intellectuel.

V. En conclusion, on déclare :

> Ā. 180. *Ainsi, sur les deux voies, la résorption (des principes) s'effectue dans l'ordre inverse de leur production. Elle trouve sa limite dans les deux principes formés par la Puissance.*

V. Les deux voies, pure et impure, ont donné lieu "ainsi", de la manière indiquée, à une production successive (des principes). La "résorption", la rétraction s'effectue dans l'ordre inverse de la création. Toutes choses se résorbent dans ce dont elles ont (immédiatement) procédé, tel est le sens. "Elle trouve sa limite... etc." : il s'agit, sur la voie pure, de la Puissance suprême et, sur la voie impure, de la puissance de la *māyā*.

...[34]

D. La résorption cosmique est ici de deux espèces, selon qu'elle porte sur la création générale ou la création particulière. La première, qui consiste dans la dissolution des corps, est elle-même double. Elle portera sur le corps grossier lorsque sera épuisé un *karman* particulier déterminant l'appartenance à une (certaine) espèce ainsi qu'une (certaine) durée de vie et une expérience affective (particulière). Elle portera sur le corps subtil — et ce pendant la période même de maintien de l'univers — lorsque tout le *karman* sera épuisé, "grâce à la connaissance, au *yoga*, au renoncement et à la jouissance".

---

[34] Le début de ce passage est corrompu. Quant à la suite du développement, Aghoraśiva y fait lui-même allusion dans son commentaire sur *Tattvaprakāśa*, 38 (qu'il considère comme interpolé). Pour lui, le śl. 179 du *Mṛgendra* présente l'intérêt d'attester que ces *tattva* supérieurs sont inclus dans le processus de création-dissolution de l'univers et, donc, ne peuvent être considérés (contrairement à ce qu'affirme TP 32) comme de simples aspects de Śiva.

Mais, lors de la grande dissolution cosmique qui porte sur "toutes choses", la procession des principes constituant la création particulière est elle-même résorbée. L'expression : "La résorption s'effectue dans l'ordre inverse" ne se réfère qu'à ce second type de dissolution, celui qui porte sur les mondes comme la terre etc. Il est dit dans le *Mataṅga* : "Ce que les hommes appellent "le Temps", et qui consiste dans la dissolution cosmique, est double. D'un côté, on assiste à la fin d'un corps produite par l'épuisement des jouissances (fruits du *karman*) ; de l'autre, c'est la rétraction cosmique où périssent les trois mondes"[35]. "La Puissance suprême" est (ici) *Kuṇḍalinī*.

V. L'ascète, désireux de connaître dans le détail cet ordre de la rétraction cosmique qu'on lui a indiqué de manière très concise, pose une question :

> Ā. 181. *Dis — ô Bienheureux qui connais toutes choses —*
> *comment s'opère la dissolution, tant particulière que générale,*
> *de la série des principes, et combien de temps elle dure.*

V. Ô Bienheureux, puisqu'en toi est la connaissance de toutes choses, indique nous "comment", selon quel ordre, et pour combien de temps s'opère "la dissolution", la rétraction de la série des principes. La (dissolution) "particulière" est celle qui part de la Nature etc. ; la "générale" est celle qui remonte jusqu'au principe de la Puissance. Tel est le sens de la question.

D. "Celle qui part de la Nature etc." : il s'agit de (la rétraction) du monde développé à partir de la Nature et qui s'étend depuis la terre jusqu'au principe des *guṇa*. Le terme "etc." indique que la résorption du triple monde se produit de temps à autre.

V. Et voici la réponse :

> Ā. 182. *Au moment du grand sommeil s'opère la dissolution du*
> *général ; celle du particulier en est distincte. Et il en va ainsi.*

---

[35] *Mataṅgapārameśvara, vidyāpāda*, śl. 2, p. 528.

> *pour la création. J'expose (maintenant) la durée du maintien de l'univers; sois attentif !*

V. Le principe de la *māyā* voit sa capacité s'épuiser à force de produire l'infinité des mondes, organes, corps etc. qui sont les instruments de l'expérience affective de l'esprit. En vue de stimuler à nouveau ses diverses puissances, de sorte qu'elles redeviennent capables de produire leurs effets, ou encore en vue de soulager les êtres las de tournoyer dans l'existence, la dissolution "du particulier", de la voie qui commence avec la Nature, est effectuée. La rétraction de la voie générale elle-même s'opère pendant le grand sommeil caractérisé par la résorption, à partir de Sadāśiva, de toutes les formes librement assumées (par le suprême Seigneur). Dans l'exposé (qui va suivre) on fera toute la lumière sur les modalités et la nature (de cette dissolution).

"Et il en va ainsi pour la création" : celle-ci aussi porte à la fois sur le général et le particulier. Ainsi la création particulière est effectuée par de nombreux Vidyeśvara, inférieurs et supérieurs, vaquant à leurs offices. Quant à la création générale, elle est l'œuvre d'Ananta et d'autres, (tous) mûs par la volonté du suprême Seigneur. On a ainsi répondu à la question : "Comment s'opère la dissolution, particulière aussi bien que générale ?". On répond ensuite à la question : "Combien de temps dure-t-elle ?" : la rétraction cosmique, qui succède à une période de maintien de l'univers, a la même durée qu'elle. Il faut prêter l'oreille (à l'indication de cette durée).

D. On commente le *sūtra* qui apporte la thèse définitive : "Le principe... etc.". Puisqu'il s'agit de la dissolution cosmique moyenne, l'expression : "en vue de stimuler la Nature etc." désigne indirectement le principe de la *māyā*. Il convient alors de compléter ainsi : la dissolution de la voie développée à partir de la Nature s'opère en premier lieu. Dans le *sūtra* suivant on indiquera clairement que la dissolution du triple monde est chose bien connue. A la fin de la résorption cosmique moyenne, Ananta crée les principes, *guṇa* etc. Śrīkaṇṭha crée les mondes et Brahmā les corps etc. On peut donc soutenir que la création du particulier a de multiples auteurs. Celle du général s'effectue par l'entremise d'Ananta que le désir du suprême Seigneur met (directement) en mouvement à la fin de la grande dissolution.

V. Comment se présente cette (dissolution)? On répond :

> Ā. 183. *Un millier de grands* yuga *représente un jour de Celui qui est né de l'œuf d'or. Une nuit de Lui a la même durée. En*

prenant ce nycthémère pour mesure, on obtient cent millions de milliards d'années.
184a. *La rétraction s'effectue à l'encontre de l'ordre. La Nature et les autres (principes) sont alors refoulés.*

V. Un jour de "Celui qui est né de l'œuf d'or", c'est-à-dire de Brahmā, mesure un millier de (grands) *yuga*, dont chacun comprend quatre *yuga*, *Kṛta* etc. Sa nuit a la même durée. En prenant un tel nycthémère pour unité de mesure et en comptant des années de trois cent soixante jours au nombre de dix, cent, mille etc., jusqu'à cent millions de milliards, on détermine le laps de temps au bout duquel se produit la dissolution de la voie développée à partir de la Nature. Elle s'effectue "à l'encontre de l'ordre", c'est-à-dire dans l'ordre inverse de celui de la création : les êtres vivants sont résorbés en premier et ensuite seulement la création particulière, telle est la différence. "La Nature et les autres..." : la Nature et tous les (principes) qui ont servi de causes matérielles à la création (des êtres vivants) sont "refoulés", c'est-à-dire que leurs opérations sont suspendues par leurs régents respectifs.

D. On n'indique pas ici la durée des *yuga*. On peut l'apprendre dans d'autres textes. C'est ainsi qu'il est dit dans le *Mataṅga*: "On appelle "*truṭi*" une infime fraction de temps ; le *lava* vaut deux (*truṭi*). Deux *lava* font un *nimeṣa*. Une *kāṣṭhā* vaut quinze (*nimeṣa*) et trente *kāṣṭhā* font un *vāha*. En assemblant trente *vāha* on obtient ce qui est connu en ce monde sous le nom de "*muhūrta*". Un ensemble de trente (*muhūrta*) est appelé — ô vertueux — "nychtémère", dans ce traité qui procède du suprême Seigneur. Une quinzaine comprend quinze nycthémères et un mois est formé de deux quinzaines. Deux mois forment une saison et trois saisons un semestre. On appelle "année" un ensemble de deux semestres. Une année des dieux est faite de trois cent soixante années humaines et le *Kṛtayuga* comprend quatre mille années divines. Crépuscules et portions de crépuscules ont les mêmes durées (qu'ailleurs). Les autres *yuga*, à partir du *Tretāyuga*, diminuent à chaque fois d'un (millier d'années divines). Joints à leur crépuscules et portions de crépuscules qui comportent aussi des *kalpa*, ils forment un ensemble d'années appelé "quadruple *yuga*" et qui vaut douze mille (années divines). Au-delà est le *manvantara* dont les amateurs de calcul doivent savoir qu'il équivaut à soixante et onze quadruples *yuga*". Un jour de Brahmā représente le temps pendant lequel subsiste le triple monde.[36] "Sa nuit a la même durée" : la dissolution cosmique dure aussi longtemps. Il est dit dans ce texte même : "La durée de vie (de dieux) comme Indra, attelés à leurs tâches propres, est de soixante et onze *yuga*. Quatorze (vies) d'Indra forment un jour de Celui qui est né d'un lotus (Brahmā), et cela même est la durée de la subsistance du triple monde. Cela t'a été indiqué brièvement. De la même durée est la nuit — ô ascète — en laquelle le monde est détruit. Une fois plongé dans la nuit il y reste jusqu'au point du jour. Alors Brahmā se lève de sa couche ; sur ordre, en instrument, avec la force de cent Rudra, il reconstruit le monde". On donne ici ces dimensions temporelles en se référant seulement à la résorption cosmique moyenne, celle qui va de la terre jusqu'aux *guṇa*. D'autres traités indiquent que la durée de vie de Celui qui est né de l'œuf d'or forme un jour et une nuit de Śrīkaṇṭha.

---

[36] *Ibid.*, XXV, śl. 15-23 et 24-27, p. 532 sq.

> Ā. 184b-185. *Alors, les cent Rudra, Vīrabhadra et Śrīkaṇṭha, ainsi que les maîtres de la Nature, investissent de leurs puissance le monde subtil, les corps subtils dépositaires (du* karman) *et dissous dans la Nature, les êtres pensants (enfin), et ils demeurent un certain temps dans cet état.*

V. A ce moment-là les cent Rudra, Vīrabhadra et Śrīkaṇṭha, ainsi que les "maîtres de la Nature", à savoir Krodheśa, Caṇḍasaṃvarta etc., continuent, jusqu'à la fin du sommeil de la Nature, à gouverner par leurs puissances le monde qu'ils ont pour tâche de gouverner. Celui-ci, étant à l'état potentiel, est subtil. Subtils aussi sont les corps, réceptacles du *karman*, qui sont dissous dans la Nature (elle-même) subtile et sont formés de principes allant de *kalā* à la terre. (Ils gouvernent) enfin les "êtres pensants", c'est-à-dire les âmes.

Après cela...

> Ā. 186. *(Ces Rudra), mis en mouvement le moment venu par les responsables des régions cosmiques, (eux-mêmes) poussés par les Vidyeśvara qui obéissent au désir de Śiva, font surgir à nouveau leur monde et s'y acquittent derechef de leur tâche.*

V. De nouveau, au début de la création suivante, ces (Rudra) sont mis en mouvement par d'autres Rudra, pourvus d'un office, et appelés "responsables des régions cosmiques". Mais ces derniers eux-mêmes sont mûs par des Vidyeśvara comme Ananta qui obéissent au désir du suprême Seigneur. A ce moment là ils créent (à nouveau) leur monde et s'y acquittent de leurs tâches respectives.

Ici, assailli par un doute relatif à ces réceptacles (du *karman*) qui sont dissous dans la Nature, l'ascète pose une question :

> Ā. 187. *Le* karman, *bon ou autre, réside dans l'intelligence dont il est une propriété. Or une propriété ne quitte pas son substrat. Comment peut-on dire alors qu'il (réside) dans la Nature ?*

V. Le *karman*, qu'il soit bon ou mauvais, a été posé comme une propriété de l'intelligence : "Les dispositions sont des qualités de l'intelligence, mérite, connaissance, dépassionnement, puissance". Or on n'observe pas qu'une propriété abandonne son substrat : on ne peut dissocier la blancheur de l'étoffe, la douceur du sucre etc. Comment peut-on parler, donc, de réceptacles (du *karman*) résidant dans la Nature ? Tel est le sens de la question.

D. A ce propos—indique le commentaire—l'ascète pose une question.

V. Mais voici la thèse définitive :

> Ā. 188. *Certes, le* karman *est une propriété de l'intelligence et une propriété ne quitte pas son substrat. Mais (le* karman) *est dit métaphoriquement résider dans (la Nature), parce que les corps, les sens et les terres de jouissance s'y trouvent.*

V. En effet, comme on l'a déjà dit, le *karman*, bon ou mauvais, est une propriété de l'intelligence. Et une propriété ne s'éloigne pas de son substrat. Mais, quand on dit que le *karman* se tient (alors) dans la Nature, on parle au figuré. Dans quelle intention ? "Parce que les corps... etc.". Parce que les corps, les sens, les terres de jouissance des sujets jouissants, se trouvent dans la Nature, le *karman* lui-même est dit s'y trouver. Le réceptacle du *karman* se trouve, certes, (à proprement parler) dans l'intelligence, mais comme cette dernière, à son tour, réside dans la Nature, on a pu parler sans contradiction du réceptacle du *karman* comme résidant dans la Nature.

On constate que de nombreux vocables sont employés au figuré, pour des motifs tels que la résidence d'une chose dans une autre. Par exemple :

> Ā. 189. *Les savants ont indiqué (la possibilité d') un emploi métaphorique des mots relativement au support, à la cause, à l'effet, à la proximité, au facteur auxiliaire et à l'imitation (par une chose) des propriétés etc. (d'une autre).*

V. Les savants ont "indiqué", énoncé (la possibilité) de la métaphore qui, dans les cas où le sens primaire ne pourrait être accepté, donne aux mots un sens figuré. Dans quels cas ? "Relativement au support". Ainsi, dans l'expression : "les gradins poussent des lamentations", il ne saurait être question d'attribuer aux gradins non-pensants l'action de se lamenter, caractérisée par les pleurs. Mais cette action, qui est le fait des enfants installés sur ces gradins, est attribuée métaphoriquement aux (gradins) parce que c'est sur eux que les enfants sont installés. La métaphore peut aussi être employée relativement à la cause. Par exemple, l'expression : "Le riz est un dieu tombé en pluie", si elle était prise au sens propre d'une pluie de riz, serait absurde. Ici, on identifie métaphoriquement à la pluie de mousson, cause de la croissance du riz, son effet, le riz, qui est venu à maturité grâce à l'absence d'obstacles et de défauts (dans les semences). Ou encore, quand on dit : "le beurre fondu, c'est la santé", on assimile métaphoriquement la cause, le beurre fondu, à l'effet, la santé.

L'emploi métaphorique peut aussi s'appliquer à l'effet. Certains, par exemple, disent : "la laine est une couverture" et d'autres : "le coton est un vêtement". Or, à proprement parler, laine et coton ne peuvent, sans avoir été tissés au préalable, servir de couverture ou de vêtement. Cela n'est possible qu'à leurs effets respectifs, la couverture de laine et le vêtement de coton. Laine et coton sont donc ici métaphoriquement identifiés à leurs effets. Cet emploi peut aussi être motivé par la proximité. Quand on parle d'"un hameau sur le Gange", le terme "Gange" ne saurait désigner ici le fleuve au sens propre, le cours d'eau, ni quelque aspect particulier de ce (fleuve). Il faut bien qu'il concerne un village que sa proximité au Gange fait désigner métaphoriquement de ce nom même. Le facteur auxiliaire peut aussi donner lieu à ce genre d'emploi. Par exemple, on dit : "les aumônes font rester sur place" ou "la bouse de vache enseigne". Il est certain, ici, que les aumônes ne vous agrippent pas par la frange de votre vêtement pour vous empêcher de partir. Elles ne vous arrêtent pas non plus par des paroles du genre : "Il ne faut absolument pas partir d'ici !". Mais, plutôt, on les considère comme des facteurs auxiliaires de l'action de séjourner, elles qui, consistant en une abondance de victuailles et de condiments, sont causes de rassasiement. De même, la bouse de vache n'instruit pas un enfant en lui disant : "Allons, petit, étudie !" et elle ne le fait pas non plus réciter (le *Veda*) en s'introduisant dans son corps à la manière des Bhūta et des Vetāla. Mais elle s'avère, en éloignant le froid, être un facteur auxiliaire favorable à l'étude. Ainsi se justifient ces emplois métaphoriques.

"L'imitation (par une chose) des propriétés etc. (d'une autre)" : le terme "etc." désigne ici l'imitation de la configuration (*ākāra*) ou de la forme spécifique (*jāti*). Exemple d'imitation des propriétés : "Ce garçon est un lion", "ce porteur est un bœuf". Ici, le nom de "lion" est transféré au garçon parce que (sa conduite) se conforme à certaines propriétés (du caractère) du lion, courage etc. Mais, au sens propre, il ne saurait posséder la nature du lion. De même, un porteur humain, qui n'est pourtant pas une bête de somme, peut se voir rattaché métaphoriquement à l'espèce bovine, si sa façon de se tenir, de manger, sa démarche etc. rappellent celles d'un taureau. Exemple d'imitation de la configuration : "des ténèbres à percer avec une aiguille". Il ne peut s'agir ici du sens propre car les ténèbres, dépourvues de forme tangible, ne sauraient être percées par une aiguille. En parlant de "percer avec une aiguille" on a imité la configuration propre des ténèbres, afin d'exprimer leur extrême densité. C'est en ce sens que d'épaisses ténèbres peuvent, comme une étoffe etc., être percées par une aiguille etc.

D. Voulant insérer dans l'exposé une typologie des emplois métaphoriques des mots, on commente le *sūtra* qui commence par : "Les savants...".

V. Ayant ainsi énoncé, en matière de digression, les motifs de l'emploi figuré des mots, on revient sur le sujet principal et l'on conclut :

> Ā. 190. *Ainsi, après que les divers niveaux de la création,* guṇa *etc., aient subsisté pendant cent millions de milliards d'années, (le principe de)* kalā *dévore la cause des* guṇa *et (puis) la* māyā, *qui se détourne de sa tâche, absorbe (le principe de)* kalā. 191. *Lorsque prend fin l'activité (de la* māyā*), les dieux qui contrôlaient cette activité s'arrêtent eux-mêmes. C'est que leurs fonctions de création, de maintien etc., ont (la* māyā*) pour support.*

V. Lorsque le laps de temps appelé "*parārdha*" (cent millions de milliards d'années) s'est écoulé, de la manière indiquée, pour les produits créés tels que les *guṇa* etc., (le principe) de *kalā* rétracte en lui-même "la cause des *guṇa*", c'est-à-dire le non-manifesté. Et la *māyā*, "qui se détourne de sa tâche", qui est impatiente de cesser son activité, absorbe en elle-même (le principe de) *kalā*. Lorsque cesse l'opération de la *māyā*, tous les (dieux) qui dirigeaient cette opération "s'arrêtent", mettent fin à leur propre activité. En effet, leurs fonctions de création, de maintien etc. ont la *māyā* pour support. Quand cette dernière cesse d'opérer comment ne s'arrêteraient-ils pas aussi ?

On vient ainsi de décrire la résorption cosmique telle qu'elle s'opère sur la voie impure. On va maintenant dire ce qu'elle est sur la voie pure :

D. Il faut comprendre que la rétraction du non-manifesté et (du principe de) *kalā* inclut celle de leurs effets respectifs, Passion etc. Les Mantreśvara supérieurs obtiennent alors la délivrance suprême car leur tâche prend fin. Les autres, en fonction de leur éventuelle qualification (ou absence de qualification) à gouverner des mondes, deviennent des âmes *pralayākala*, *vijñānākala*, ou (simplement) des délivrés.

> Ā. 192. *Ainsi, les principaux Mantreśvara pénètrent-ils dans le séjour qu'ils désirent. Le principe de Sadāśiva absorbe celui du Savoir. Il est lui-même absorbé par* bindu *qui, à son tour, est absorbé par* nāda.
> 193a. *La suprême Puissance absorbe* nāda *et Hara dispose lui-même de la Puissance.*

V. "Les principaux Mantreśvara", les grands Mantreśvara, sont Ananta etc. Leur tâche étant terminée, ils deviennent candidats à la délivrance absolue. Le principe du Savoir voit sa puissance résorbée dans le principe de Sadāśiva. Celui-ci passe dans le *bindu*, le *bindu* dans le *nāda*, ce dernier dans la suprême Puissance. Quant à cette Puissance elle-même, le suprême Seigneur la résorbe en Lui-même et l'empêche de se dissocier en *kalā* (énergies fragmentaires).

D. On indique maintenant que le temps de la rétraction cosmique sur la voie pure coïncide avec celui de la rétraction de la *māyā*. La "suprême Puissance" est ici la grande *māyā*. Le sens est que (le Seigneur) la dirige.

V. Cela fait, le suprême Seigneur...

> Ā. 193b-194a. *Le suprême Śiva, ayant reconnu par sa puissance de connaissance que le sommeil était (nécessaire) pour le repos des êtres et de la* māyā, *s'apprête (à nouveau) à créer.*

V. Le suprême Seigneur reconnaît, grâce à sa propre puissance de connaissance, (la nécessité) du "sommeil", de l'absence d'activité, pour le repos des êtres fatigués de tournoyer dans l'existence et pour celui de la *māyā* dont la puissance s'épuise à force de produire les multiples instruments de l'expérience affective des âmes, corps, sens, mondes etc. Puis, (constatant) au bout d'un certain temps que les êtres sont reposés et que la cause appelée "*māyā*" a recouvré sa capacité de production, derechef Il se met à créer comme auparavant.

De même que ces (principes) dont on vient de parler se résorbent dans leurs causes (matérielles) respectives, de même le reste...

> Ā. 194b-195a. *Ainsi — ô brahmane — a-t-on exposé brièvement comment les principes, les réalités, les mondes et les corps, tant sur la voie pure que sur la voie impure, (se résorbent dans leur cause).*

V. De cette manière, tout le reste, c'est-à-dire les principes, les dispositions, les mondes etc., situés aussi bien sur la voie pure que sur la voie impure, ont été décrits brièvement comme résorbés dans leurs causes (matérielles) respectives.

D. On commente le (*sūtra*) qui commence par : "Ainsi... a-t-on exposé". Voici ce que l'on veut dire : le corps subtil pur, ayant la nature de la grande *māyā* et représentant une forme particulière de l'état potentiel, est certes constitué par les mêmes principes impurs que le corps (grossier). Alors, à quoi bon cette fiction d'un corps subtil pur ? (On répond) que c'est seulement pour procurer (à l'âme), dans l'initiation, un corps. Autrement, comme elle est pervasive, on ne pourrait avoir de prise (rituelle) sur elle dans la cérémonie de l'initiation. On lui confère ainsi un support qui permet d'avoir prise sur elle et de la mettre en relation, même sur la voie de la *māyā*, (avec le lieu où l'on veut la fixer symboliquement).

De même, sur la voie pure, on peut la saisir et la fixer (symboliquement) dans tel ou tel lieu de résidence, grâce à un corps subtil fait de la puissance des Mantra. Comme on a dit qu'ils ont même nom (et donc même statut) que les principes évoqués plus haut, *kalā* etc., on évite la conséquence malheureuse d'un dépassement des principes. Il en va donc bien ici "comme sur la voie impure", comme sur la voie de la *māyā*.

V. Ici, l'ascète pose une question :

> Ā. 195b-196a. *Le Savoir, Pañcāṇudeha (Sadāśiva),* bindu, nāda *et la Cause forment la quintuple voie supérieure. Mais où faut-il placer les dispositions et les conceptions ?*

V. On nous a brièvement décrit la rétraction, sur les voies pure et impure, des principes, des dispositions, des êtres (vivants) et des mondes. Mais, sur la voie pure constituée par le Savoir, Sadāśiva, *bindu*, *nāda* et la suprême Puissance, où donc dispositions et conceptions peuvent-elles trouver place ? Tel est le sens de la question.

D. L'ascète demande quels principes se tiennent sous forme subtile dans quelles (causes). C'est l'intelligence qui est la cause des dispositions etc. A travers elle sont désignés indirectement les autres principes (dérivés d'elle).

V. Mais voici la thèse définitive :

> Ā. 196b-197a. *Le son originel* (nāda) *subtil est* kalā. *Les deux couples du Temps et de la Passion, ainsi que l'Esprit, forment le quintuple support du son grossier aux cinq parties* (kalā).
> 197b-198a. *Le* bindu, *avec ses quatre* kalā, *est le réceptacle de la tétrade de nœuds formée par la Nature etc. Les sens, le* manas *en tête, (sont absorbés) dans l'orgueil. Les dispositions etc. se tiennent dans l'intelligence.*
> 198b-199a. *Le Dieu dont le corps est constitué de cinq Mantra se tient dans la pentade des éléments subtils. Les Mantreśvara se tiennent dans les êtres subtils et les Mantra dans les êtres grossiers.*

V. La voie impure est pénétrée de part en part par la voie pure formée de cinq éléments. C'est là que se tiennent les dispositions et les conceptions en tant qu'incluses dans le principe de *bindu*, lequel, comme on l'a dit, possède une extension particulière. Il n'y a donc pas de contradiction. Ainsi, le son suprême subtil peut être appelé "*kalā*", en un sens métaphorique, parce qu'il pénètre *kalā*. Cette identification métaphorique peut encore se justifier en considérant que *kalā* résorbe toutes choses sur la voie impure, de la même manière que (sur la voie pure) le son suprême (*nāda*) résorbe tous les objets de connaissance relevant de *bindu*, de *nāda* etc. Le couple du Temps est celui formé par la Nécessité et le Temps. Le couple de la Passion est celui qu'elle forme avec le Savoir. Si l'on y joint (le principe de) l'Esprit, on obtient une pentade de principes qui forment le support du corps grossier.

De la même manière, la tétrade "de nœuds", de liens, formée de la Nature, des *guṇa*, de l'intelligence et de l'ego, a cela pour "réceptacle", pour matrice. "Cela", c'est le *bindu* dont on a dit qu'il comportait les quatre *kalā*, *Nivṛtti* etc. L'ensemble des dix sens, accompagné du *manas*, s'est dissous dans "l'orgueil", l'ego, lui-même absorbé (dans le *bindu*). Mais c'est dans l'intelligence que (se résorbent) les dispositions, mérite etc. Les conceptions, dont on a déjà parlé et qui ont cela aussi pour cause matérielle, y rentrent également.

Le Seigneur Sadāśiva qui préside aux cinq éléments subtils, terre etc., et qui a pour corps cinq Mantra, Sadyojāta etc., se tient dans le groupe des cinq éléments subtils. Les Mantreśvara pénètrent les réalités subtiles particulières qui composent les corps subtils et les Mantra se tiennent dans les éléments grossiers, terre etc. La voie pure résorbe ainsi tous ces objets de connaissance, si bien que notre position est sans défaut.

D. On commente les *sūtra* qui apportent la conclusion définitive. La voie pure, composée de cinq éléments, comporte autant de différences internes que la voie impure qu'elle pénètre de part en part. On opère un dénombrement de ces principes : "Ainsi, le son... etc.". "Formée de la Nature, des *guṇa*... etc." : on parle ici de "nœuds" parce que ces (principes) contiennent leurs effets ; tel est le sens.

V. Voici maintenant un *śloka* destiné à résumer le contenu de ce qui a été expliqué et à anticiper sur la Section des Rites qu'on s'apprête maintenant à expliquer :

> Ā. 199. *Ainsi, la multitude des Mantra śivaïtes, resplendissante grâce aux rites qu'on s'apprête à décrire et dont la puissance ne connait pas d'entraves, est là pour mettre un terme à l'abondant réseau de liens, source des ténèbres qui font obstacle aux âmes, et que n'aperçoivent pas ceux dont le regard est troublé par les doctrines qui expriment le point de vue de l'âme liée.*

V. "Ainsi", de la manière indiquée, la source des ténèbres, consistant dans la souillure, le *karman*, la *māyā* et la puissance de blocage du Seigneur, entrave nécessairement "les âmes", c'est-à-dire les âmes liées. Elle est "abondante", parce que dotée d'une multitude de puissances qui créent une infinité d'obstacles pour les âmes. Elles sont comme un "réseau" en ce sens que, pour pouvoir lier, elles réunissent (divers) liens. Ceux dont "le regard", la connaissance, est égaré par les "doctrines qui expriment le point de vue de l'âme liée", par celles qui ne procèdent pas du suprême Seigneur, "n'aperçoivent pas" ce réseau, n'en comprennent pas (la réalité).

La multitude des Mantra śivaïtes, dont la puissance n'est pas entravée et qui est illuminée par les rites qu'on s'apprête à décrire, est là pour faire disparaître (ce réseau). En d'autres termes, cette foule de Mantra voit ses capacités naturelles exaltées par la succession des rites, des cérémonies d'initiation etc., telle qu'on va la décrire. Elle peut ainsi être cause de la cessation des liens faits de souillure, de *karman*, de *māyā* etc., et, par là-même, procurer le bonheur. C'est que la capacité des Mantra de base, dont la majesté est inimaginable et inégalable, connaît aussi peu d'obstacles lorsqu'il s'agit de rompre les liens faits de souillure, de *karman* et de *māyā* que lorsqu'il s'agit de neutraliser un poison. C'est ainsi que le maître Sadyojyoti a déclaré au cours de sa description de ce qu'on peut faire avec les Mantra :

"Comme dans le cas d'un poison, ils extirpent rapidement les effets du lien, souillure, *karman* et *māyā*. Mais si on leur rend hommage, ils procurent aux meilleurs adeptes divers pouvoirs supranormaux".[37]

Telle ou telle chose sans intérêt peut bien avoir été passée sous silence mais il n'y a pas place ici pour de stériles déclamations. Que le respect des connaisseurs pour ce commentaire au *Mṛgendra* procède plutôt d'un examen des sujets traités dans leur contexte naturel.

Ayant reçu la Grâce de Śaṅkarakaṇṭha et de Vidyākaṇṭha, Nārāyaṇakaṇṭha, fils de ce dernier, composa ce commentaire.

D. On commente le *śloka* qui commence par : "Ainsi, la multitude...". Ici, l'expression : "grâce aux rites" constitue une allusion générale à la Section des Rites. De même, l'expression : "la multitude des Mantra" se justifie comme une allusion de caractère général à la sélection des Mantra dont il va être question (au début de la Section des Rites).

Aghoraśiva, expert en grammaire et en logique, auteur indépendant de "*La victoire sur l'hérésie*", de "*L'ornement frontal de la poésie*" et de "*La lumière sur le dévot*", fleuron de la science, trésor de savoir révélé, a composé cette glose, "*La petite lampe*", sur cette section du commentaire au *Mṛgendra*.

---

[37] *Tattvasaṃgraha*, 35.

SECTION DU YOGA

avec la vṛtti de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha

SECTION DU YOGA

V. 1. Je tourne ma pensée vers ce suprême domaine du Seigneur Tout-Puissant d'où procèdent l'omniscience et l'universelle activité ainsi que la suprême illumination, vers ce lieu de la paix et de l'inconditionné que les paroles de Vāgīśvarī elle-même n'atteignent pas.

On aborde maintenant la Section du *yoga*. "Seule l'initiation libère de ce lien démesuré, obstacle à la condition suprême, et élève au séjour de Śiva", c'est en ces termes que la Révélation désigne l'initiation comme la cause unique de l'accès à l'isolement spirituel absolu. Or, sous aucune de ses formes, elle ne peut être conférée sans une connaissance capable de déterminer la nature propre du Seigneur, du lien, de l'âme liée, une connaissance qui indique l'extension de toutes les voies, qui révèle la gloire des Mantra, Mantreśvara etc. La Section de la Doctrine qui, avec ses subdivisions, produit cette connaissance, a été ainsi présentée la première et consacrée à déterminer la nature propre du Seigneur, du lien et de l'âme liée. Elle a été suivie de la Section du Rituel consacrée à exposer les dispositions des divers types d'initiation avec leurs annexes. On introduit maintenant la Section du *yoga* qui procure la connaissance du *yoga* avec ses diverses branches, contrôle du souffle etc. L'idée est que les "fils spirituels" (*putra*) et les *sādhaka*[1] auront beau être informés des Sections du Rituel et du Comportement, ils ne connaîtront pas l'*ātman*, et par suite ne seront pas à même de satisfaire à leurs obligations particulières, telles qu'on les leur prescrit, s'ils ne pratiquent pas la concentration mentale etc.

Le rapport (de cette Section) avec la triple matière du traité, à savoir le lien, l'âme liée et le Seigneur, est établi par le fait que son intention propre est de faire apparaître la forme propre du Seigneur chez des âmes en qui déjà s'est amenuisé le lien. Son utilité a été par là-même indiquée. Au niveau du *sūtra* la liaison s'opère avec le *sūtra* commençant par : "Le Maître du monde...". Celle au niveau de la phrase explicative s'opère avec des phrases comme : "dans les Sections du Comportement, du *yoga* et du Rituel on exposera la répartition...". Celle au niveau de la Section s'opère en considérant que cette Section du *yoga* est nécessairement utile tant au simple adepte de la doctrine qu'au "fils spirituel" et au maître qui ont reçu la consécration (*abhiṣeka*). La liaison au niveau du chapitre est indirectement indiquée à la fin du chapitre précédent par les mots : "en faveur auprès des dieux et des meilleurs *yogin*".

---

[1] Le "fils spirituel" (*putra*) est — en gros — l'adepte qui a reçu la *nirvāṇa-dīkṣā*. Le *sādhaka* a reçu une onction spéciale (en plus de la *dīkṣā* modifiée à son intention) qui va l'orienter vers la pratique d'un certain Mantra et la recherche de pouvoirs supra-normaux. Sur tout ceci, voir H. Brunner, *Le sādhaka* ..., op. cit., p. 411-416.

> Ā. 1. *Ceux qui ne possèdent pas l'*ātman *ne peuvent que très difficilement assurer leur fonction. Réalisant cela, les maîtres spirituels et d'autres, pleins d'ambition, se doivent de faire effort pour posséder l'*ātman.

V. Ceux qui "possèdent" l'*ātman* sont ceux qui le connaissent. Disciplinés, ils se réjouissent dans l'*ātman* auquel ils s'identifient directement. Le suffixe possessif (dans *ātmavān*) marque une association constante. Maîtres, fils spirituels, simples adeptes et *sādhaka* ont à considérer qu'ils ne pourront que très difficilement assumer leurs tâches propres tant qu'ils n'auront pas atteint cet état (la possession de l'*ātman*)[2]. Aussi tous, à commencer par les maîtres, désireux qu'ils sont d'accéder à des niveaux supérieurs, se doivent de "faire effort", de s'exercer dans ce but. L'optatif a ici valeur de prescription.

Mais, enfin, qu'est-ce que cette "possession de l'*ātman*" ? On répond :

> Ā. 2. *C'est la condition de* yogin *qui est possession de l'*ātman.
> *Elle est obtenue par celui qui dompte ses sens. Cela se réalise progressivement en contrôlant progressivement le souffle.*

---

[2] Derrière ces brèves indications de Nārāyaṇakaṇṭha se profile une importante et difficile question : dans quelle mesure les rites — dont l'exécution à chaque niveau qualifie pour le rang de "fils spirituel", *sādhaka* etc. — se suffisent-ils à eux-mêmes ? Cette question se pose tout spécialement pour la *nirvāṇadīkṣā* dont le but avoué est bien de faire accéder l'adepte à la "possession de l'*ātman*", à la récupération de son omniscience et de son omnipotence "natives", semblables à celles de Śiva, une fois le *karman* et le *mala* supprimés. D'une part, il est clair qu'une certaine ascèse yoguique (au sens large) — mais aussi bien le respect des règles de comportement indiquées dans le *caryāpāda* — est requise pour l'accès à toute *dīkṣā* ; sinon, le rite ne porterait pas de fruit (cf., par exemple, SP III, p. 112n). D'autre part, on peut se demander si la *nirvāṇadīkṣā* — en tant que parcours de l'ensemble de la Voie jusqu'à Śiva — est autre chose que l'anticipation symbolique d'un processus qu'il faudra ensuite effectuer réellement, pas à pas, et justement par la voie du *Yoga*, faute de quoi elle demeurerait stérile. Voir à ce propos les remarques de H. Brunner, SP III, p. XII-XIII et le travail fondamental de G. Oberhammer, *Strukturen* ..., op. cit., p. 62-71.

V. Est "*yogin*" celui qui s'unit (*yujyate*) à la manifestation de sa forme propre caractérisée comme "état de Śiva". Cette condition de *yogin* ne va pas sans la possession de l'*ātman.* Le terme "*yoga*" vient de la racine YUJ au sens d'"attelage" et non au sens de "concentration mentale", car cette dernière est considérée comme un des articles du *yoga.* Elle est obtenue par celui "qui dompte ses sens" : en effet, celui qui n'a pas maîtrisé l'ensemble de ses sens ne saurait accomplir une œuvre quelconque, a fortiori atteindre la condition de *yogin.* On a dit : "Que le sage fasse effort pour discipliner les sens qui se dispersent vers les objets attirants, comme le cocher (discipline) les chevaux". Au contraire, celui qui a vaincu ses sens ne tarde pas à accéder à ce qui est sa forme propre. Sanaka a dit : "Après avoir subjugué les sens, leurs objets, les éléments subtils et le *manas,* toute formation mentale disparue, on se dissout dans le suprême *ātman*". Mais comment dompter les sens ? On répond : "Cela se réalise progressivement... etc.".

Cette mise au pas des sens s'opère "progressivement", peu à peu, par la pratique des sept articles du *yoga,* contrôle du souffle etc., tels qu'on les caractérisera plus loin. Le second "progressivement" porte sur l'objet même des exercices : le contrôle du souffle et les autres (exercices) doivent être pratiqués de telle sorte qu'on les renforce peu à peu, selon la technique indiquée plus loin. En effet, chez ceux qui s'exercent avec trop d'ardeur, apparaissent des troubles qui font obstacle au *yoga,* tels que flatulence, dilatation de la rate, constipation, asthme. On décrit maintenant le *yoga* et ses articles :

> Ā. 3. *Discipline du souffle, rétraction (des sens), fixation, méditation et examen, prière marmonnée, concentration mentale, tels sont les articles; le* yoga *ainsi articulé forme lui-même le huitième article.*[3]

V. Sept articles sont constitués par la discipline du souffle etc. Mais le *yoga* doit lui-même être considéré comme un article.

On aborde maintenant la définition de chacun de ces articles, discipline du souffle etc. :

---

[3] Par rapport à la liste classique des *Yogasūtra* manquent ici les *yama* et les *niyama,* "réfrènements et disciplines". On peut estimer cependant que leur contenu se retrouve dans les règles du *caryāpāda.* Les "postures" (*āsana*) manquent également. En revanche, la "prière marmonnée" (*japa*) et l'"examen" (*vīkṣaṇa*) ne figurent pas dans la liste classique. Pour d'autres répartitions des *aṅga* dans les *yogapāda* des divers *Āgama,* voir N.R. Bhatt, Introduction au *Raurava,* vol. II, p. II.

> Ā. 4. *Le souffle est le vent décrit plus haut. Sa discipline est sa conduite forcée. Elle consiste dans l'inspiration et l'expiration (dirigées) ainsi que dans le blocage. Elle chasse les défauts du jugement* (kratu).

V. Le vent a été décrit dans la Section de la Doctrine. Bien qu'unique il comporte cinq variétés, air inhalé, exhalé etc., en fonction des variétés du souffle et de ses fonctions. Ce vent est "conduit de force", c'est-à-dire chassé vers l'extérieur, indépendamment de son mouvement naturel, puis, pareillement, entraîné vers l'intérieur Le "blocage" est la rétention, la cessation de l'inspiration et de l'expiration. Cette conduite forcée des divers souffles constitue la discipline du souffle. Le terme "jugement" désigne ici les sens ou bien la fonction de synthèse mentale (*saṃkalpa*). La (discipline du souffle) en "chasse les défauts", les fait cesser. Ces défauts conduisent à ne pas faire ce qui est prescrit et à faire ce qui est défendu. C'est ainsi qu'il a été dit : "De même que dans des minéraux en fusion les impuretés sont consumées, de même, par le contrôle du souffle, s'évanouissent les défauts qui affectent les sens."[4]

On définit maintenant la rétraction (des sens) :

> Ā. 5. *Ensuite, lorsqu'ils viennent à goûter une parcelle de jouissance, l'esprit engagé (dans cette expérience) doit être rétracté. Il s'agit d'un détournement total.*

V. "Ensuite", après s'être entraîné à la discipline du souffle, on doit pratiquer la rétraction. Comment se définit-elle ? Lorsque l'esprit est "engagé dans une parcelle de jouissance", adonné à un fragment de jouissance provenant d'un objet avec lequel "ils", les sens, sont en rapport, sa rétraction doit s'opérer par rapport à tous les objets des sens. Qu'advient-il à celui qui se conforme à cette prescription? On répond :

> Ā. 6. *Grâce à cela la pensée de l'esprit, par la cessation de tout contact avec les objets des sens, devient apte à se fixer sur tout domaine élu par son désir.*

V. Grâce à "cela", la discipline du souffle, l'esprit est coupé de tout contact avec les objets des sens. Cette "cessation", cette suspension de ses propres opérations rend la pensée capable, comme on le montrera plus loin, de se fixer sur tout domaine élu par son désir. La "pensée" (*mati*) ne désigne pas ici l'intellect (*buddhi*) mais cette activité de l'esprit qu'on appelle "synthèse mentale" (*saṃkalpa*). En effet, c'est seulement de l'esprit qu'on dit qu'il se fixe. Patañjali déclare : "La fixation, c'est le fait de lier l'esprit à un endroit (déterminé)" et aussi : "Le *manas* devient apte à diverses fixations".[5]

---

[4] *Manusmṛti*, VI 71.

On définit la méditation :

> Ā. 7a. *La pensée portant (exclusivement) sur une chose est la méditation. On l'a indiqué de place en place.*

V. La méditation consiste, pour l'esprit déjà discipliné par la fixation, à se représenter cette forme (de Śiva) qui comporte trois yeux, cinq visages etc. Cela a été "indiqué", énoncé de place en place en diverses occasions, ainsi : "Avec les quatre lotus formés par ses visages qui ont (respectivement) la couleur de l'or, des abeilles, de la neige, du sang..".[6]

On définit maintenant la concentration mentale :

> Ā. 7b. *En parvenant à l'identification elle prend le nom de "concentration mentale".*

V. "Elle", la méditation, lorsqu'elle accède à l'"identification", lorsqu'elle ne fait plus que refléter son objet, est appelée "concentration mentale" dans les traités. C'est ainsi que Patañjali a déclaré : "C'est cette même (méditation) qui, devenue pur reflet de son objet et comme dépouillée de sa forme propre, constitue la concentration mentale".[7]

On définit la prière marmonnée :

> Ā. 8a. *La prière marmonnée — ô ascète — est une parole qui sert à se rendre présent l'objet de la méditation.*

V. On a défini la prière marmonnée comme la répétition de ce type de Mantra mental appelé "murmuré", intérieurement récité et dont la faible résonance n'est perçue que de vous seul, joint à celui qui est exprimé et audible (pour tous), cela en vue de propitier l'objet de la méditation.

On définit maintenant l'examen :

---

[5] *Yogasūtra*, III 1 et II 53 ; (D) est complètement corrompu ici.

[6] *Kriyāpāda*, III, śl. 50, p. 36.

[7] *Yogasūtra*, III 3.

Ā. 8b. *L'examen est une enquête qui succède immédiatement à un doute portant sur une chose.*

V. Dans la Section de la Doctrine on a dit : "La pensée des hommes, à la recherche d'une conclusion, erre en aveugle. Dans la mesure où elle accomplit cela elle s'appelle "souffle". Là le vent était appelé "souffle" : grâce à sa subtilité il "repousse" (*nudan*) les objets. De même, dans le *Svāyambhuva* : "l'examen procède en repoussant".[8] Cet examen, consistant en une enquête, "succède immédiatement à", est directement issu du doute produit par une insatisfaction relative à une chose que l'on a obtenue en accédant à un niveau d'expérience supérieur.

Mais dans quelles activités cet examen s'avère-t-il utile pour le *yogin* ? On répond :

Ā. 9. *Lorsqu'il connaît, grâce à l'existence de cette enquête, ce qui est à éviter et ce qui est à rechercher, ainsi que les facteurs positifs, négatifs et autres ...*

V. L'"existence", c'est la présence de cet examen. De par l'ordre (de la phrase) elle joue ici le rôle de cause. "Lorsque" a le sens de "parce que". Grâce à cet examen, qui reflète toutes les choses qui se produisent telles qu'elles sont, le *yogin* connaît ce qui est à éviter et aussi ce qui tend à faciliter l'obtention de ces choses (indésirables), ce qui tend à s'y opposer, et enfin "ce qui facilite ce qui s'y oppose" à la fois. De même, dans l'ordre des choses à rechercher, il connaît ces trois ordres de facteurs. Il s'agit donc là d'un très noble article du *yoga*. Il est dit dans le vénérable *Mālinīvijaya* : "Bien que tous les articles du *yoga* soient sur le même plan, la discussion est l'article suprême, car elle examine ce qui est à éviter etc.[9]...". De même (lit-on) dans le vénérable *Svāyambhuva* : "Que le *yogin* examine grâce à elle tout ce qui, de nombreuses manières, favorise ou fait obstacle aux réalisations yoguiques générales ou particulières".

Après avoir énoncé les articles du *yoga* on indique maintenant quels bénéfices on en retire :

Ā. 10. *Chez le* yogin *qui s'est exercé dans tous ces articles, ou dans certains en particulier, resplendissent des pouvoirs qui*

---

[8] Leçon de (C) : *nudan ūhaḥ.*

[9] *Mālinīvijayottara, adhikāra* 17, śl. 8.

> *pénètrent toutes choses, comme les rayons du soleil.*
> 11. *Splendide comme il est, aucun homme ne lui commande.*
> *Les Rākṣasa, les Dānava, les descendants de Manu sont éclipsés*
> *par sa connaissance, son activité, ses forces vitales, son éclat.*

V. Chez le *yogin* qui s'est exercé dans ces articles du *yoga*, discipline du souffle etc., soit dans toutes soit seulement dans certaines, tous les pouvoirs "resplendissent", brillent, pénétrant toutes choses à la manière des rayons du soleil. Le sens est que, dans toutes ses activités, son pouvoir ne se heurte à aucun obstacle. Lui qui brille ainsi d'un éclat prodigieux ne se laisse subjuguer par aucun des Rākṣasa, des Dānava, des trente (dieux) ou des descendants de Manu. C'est qu'il est dans une situation où l'excellence de ses connaissances, de ses capacités d'action, de ses forces vitales et de son éclat lui permet de surpasser les Dānava etc. Le qualificatif "splendide comme il est" indique ici la cause (de sa supériorité).

Ici l'ascète pose une question :

> Ā. 12. *La conduite forcée du souffle est cause de la répression*
> *du* manas, *car les deux sont en contact; de cette répression*
> *procèdent fixation et autres (pratiques). La conduite forcée du*
> *souffle est ainsi le fondement de tout (le reste).*
> 13. *Expose-moi en détail — ô toi le meilleur des dieux — tous*
> *les autres moyens qui concourent moins directement*[10] *à la réa-*
> *lisation des fins du* yoga *!*

V. En fonction du contact entre le *manas* et les objets des sens, la "répression", la cessation des fonctions du *manas*, est produite par les exercices de contrôle du souffle. C'est en disciplinant le souffle que l'on soumet le *manas*. Détourner ainsi le *manas* des objets des sens débouche sur la fixation etc. La cause de cette cause, à savoir la conduite forcée du souffle, est ainsi le fondement de tous les autres articles, fixation etc. Cela fera l'objet d'un exposé détaillé. Quant au reste, tout ce qui sert de condition médiate à la réalisation des fin du *yoga*, par exemple une nourriture adéquate, mesurée et digeste, ou le fait de séjourner dans un lieu propice, ou encore la propreté, l'ascète demande au tout-puissant maître des dieux de le lui exposer.

---

[10] *viprakṛṣṭam.* G. Oberhammer, op. cit., p. 59, comprend : "qui ont été (jusqu'ici) laissés de côté". Pour lui, à partir du śl. 15, commence un second exposé du Yoga, plus détaillé que le premier et parfois divergent par rapport à lui. Voir le "plan" de cette section, p. 60-62 (Oberhammer se réfère uniquement à l'édition du Cachemire).

Et voici la réponse :

> Ā. 14. *Il n'est pas possible de faire un exposé détaillé, si on veut éviter que le Précepte tombe dans la prolixité. Néanmoins, comme toute question doit recevoir une réponse, on indiquera ici (ces moyens).*

V. Le Traité, en tant qu'il indique les préceptes (*vidhi*), peut être appelé lui-même, par extension, "Précepte". Mais, si on exposait en détail tout ce qui pourrait l'être, on tomberait dans une excessive prolixité. C'est pourquoi il n'est pas possible d'exposer ici en détail tout ce qu'il y aurait à dire sur le sujet. Les auditeurs, en effet, craignent à juste titre la prolixité. Cependant, comme la question doit nécessairement recevoir une réponse, on donnera ici une "indication", une description sommaire de l'ensemble des prescriptions.

On commence par présenter brièvement la pureté qui figure parmi les articles (secondaires) :

> Ā. 15. *Après avoir selon la règle évacué les excréments et autres impuretés, on devra nettoyer la verge, l'anus, la main gauche, (puis) les deux mains avec une, cinq, sept et dix poignées de terre respectivement.*
> 16. *Le double pour celui qui a fait un vœu. Après avoir bu trois fois de l'eau, on devra se rincer deux fois (la bouche), se purifier deux ou trois fois les lèvres et procéder à des attouchements sur les orifices, les bras, la région du nombril et celle du cœur, la tête.*[11]

V. On procède à l'évacuation des excréments et de l'urine "selon la règle", c'est-à-dire en respectant les prescriptions communes à tous les traités. C'est ainsi qu'il est dit dans *Vāsiṣṭha* : "La tête voilée, après avoir recouvert le sol d'herbes impropres au sacrifice, on évacuera l'urine et les excréments. Le jour on sera tourné vers le Nord, la nuit vers le Sud". Ensuite on doit nettoyer le pénis, l'anus, la main gauche, les deux mains avec une, cinq, sept et dix poignées de terre respectivement. "Le double pour celui qui a fait un vœu" : on indiquera dans la Section de la Conduite que chacun des quatre types d'adeptes comporte la distinction de ceux qui ont fait un vœu et des autres. On a ici les règles de pureté prévues pour ceux qui n'ont pas fait de vœu. Celui qui en a fait un accomplit les mêmes rites mais deux fois. Ensuite, après avoir "bu" deux fois de l'eau, après avoir procédé au rite d'*ācamana*, on se rince deux fois la bouche et l'on touche les "orifices", c'est-à-dire ceux des sens, ainsi que les bras, les régions du nombril et du cœur, la tête. On devra se laver les lèvres à deux ou trois reprises.

---

[11] Ces indications seraient tout aussi bien à leur place dans un *kriyāpāda* ou dans un manuel de rituel quotidien. On pourra les comparer à celles de la *Somaśambhupaddhati* I, p. 3-12. Le rite d'*ācamana* y est exposé de manière détaillée en I śl. 47-50 (p. 42-44).

Immédiatement après...

> Ā. 17. (*Le* yogin), *rendu bien portant grâce à une nourriture appropriée et digeste, s'installera dans une posture favorable, à l'intérieur d'une maison enclose d'une triple muraille ou dans tout autre lieu propice, par exemple une forêt.*
> 18. *Il saluera le Grand Seigneur, Umā, Skanda et Gaṇapati. Ensuite, en maintenant bien droits le cou, la tête et la poitrine, il fera converger vers la pointe du nez le regard de ses deux yeux.*
> 19. *Maintenant les testicules entre les deux talons, évitant de serrer les dents, bien installé, le corps ferme, appliquant la langue contre l'extrémité des dents,*
> 20a. *il évacuera l'air, de toute sa force, par une seule narine.*

V. Celui qui absorbe une nourriture "appropriée", qui ne pèse pas, qui se prête à la digestion, se porte bien, grâce à l'équilibre ainsi maintenu entre les constituants de son organisme. Il se tiendra à l'intérieur d'une maison silencieuse parce qu'entourée d'une triple muraille, ou encore dans une forêt, sur une montagne, dans une caverne, dans tout lieu propice où il se sentira bien. Il sera installé confortablement sur un siège, chaise ou table recouverte d'une étoffe ou d'une peau d'antilope noire etc. Cela peut vouloir dire encore qu'il se tiendra à l'aise dans l'une de ces postures de *yoga* décrites dans d'autres traités, telles celles du lotus, de la *svastika*, de la demi-lune etc. Une fois entraîné, ces postures lui procurent fermeté et bien-être. Il fera face au Nord et rendra hommage au suprême Seigneur, à la Déesse, à Guha et à Gaṇeśa. Il tiendra très droits la tête, le cou et la poitrine et gardera le regard fixé sur l'extrémité de son nez. Il maintiendra un intervalle entre les rangées de dents inférieure et supérieure. Il veillera à ne pas provoquer, par le choc de l'air dans son mouvement ascendant, de pression des talons sur les testicules. Sans courber le corps, maintenant la langue contre l'extrémité des dents, il devra de toutes ses forces expulser par la narine droite l'air situé à l'intérieur du corps, cela afin de purifier les conduits du corps.

> Ā. 20b-21a. *Telle est l'expiration forcée. En s'y exerçant on acquiert progressivement le pouvoir de percer et de faire éclater même des objets très éloignés.*

V. Le *yogin* qui s'exerce à pratiquer cette expiration forcée ainsi définie acquiert peu à peu le pouvoir de transpercer et de mettre en pièces des objets, même situés à grande distance : il les détruit sans avoir besoin de flèche pour cela.

On définit maintenant l'inspiration forcée :

> Ā. 21b-22a. *L'inspiration forcée consiste à se remplir le corps, à la limite de ses forces, avec de l'air extérieur. Celui qui s'y exerce parvient à déplacer même des objets très lourds.*

V. Le remplissage violent du corps, dans la mesure de ses forces, avec de l'air extérieur constitue l'inspiration forcée. Celui qui s'y est exercé déplace aisément même une chose très lourde, comme par exemple un rocher.

On décrit la rétention du souffle :

> Ā. 22b-23a. *Le blocage de l'inspiration et de l'expiration s'appelle la rétention. En s'y exerçant, on permet à la "puissance de blocage" de se manifester sans obstacle.*

V. En s'abstenant aussi bien de vider que de remplir (les poumons), on bloque l'air qui se trouve à l'intérieur, et c'est la rétention. Chez celui qui s'exerce à cela, la puissance de blocage s'avère capable, ne rencontrant plus aucun obstacle, de clouer sur place tout ce que l'on veut.

> Ā. 23b-24a. *Sachant que (cet air) circule sur les voies de la lune, du soleil et du Seigneur*[12] *et connaissant ses propriétés, le* yogin *réalise ce qu'il veut.*

V. Connaissant comme étant en son pouvoir, grâce à son entraînement, la circulation de cet air, le *yogin* réfléchit à celle (de ses variétés) circulant dans les conduits médian, gauche et droit, qui s'adapte le mieux au but qu'il vise. Pour tel genre d'activité l'air circulant dans le conduit gauche conviendra le mieux, pour telle autre activité ce sera l'air du conduit médian, pour telle autre encore l'air du conduit "lunaire" sera le meilleur. Par cette réflexion le *yogin* obtient ce qu'il désire.

---

[12] Les trois "artères mystiques" connues de toute la littérature de Haṭhayoga : Iḍā, Piṅgalā et Suṣumnā.

Ainsi...

> Ā. 24b-25a. *En vue de sa propre prospérité et pour triompher de la mort etc. il pratiquera la rétention et l'expiration forcée de l'air circulant sur la voie de la lune. Pour le bénéfice d'autrui, (seule) l'expiration forcée sera pratiquée.*
> 25b-26a. *S'il s'agit de consumer sans feu, de faire se dessécher un arbre, d'anéantir ses graines, de provoquer la paralysie ou la folie, d'activer un poison, on pratiquera l'expiration forcée de l'air "solaire".*
> 26b-27a. *Dans la méditation, l'hommage rituel, la prière marmonnée, et aussi à l'article de la mort, rétention et expiration forcée de l'air circulant dans le conduit de Śiva s'imposent. Il en va de même s'il s'agit de la cérémonie de l'initiation ou de l'installation (des dieux).*

V. S'il s'agit pour le *yogin* de réaliser "sa propre prospérité", c'est-à-dire d'accroître son bien-être, ou s'il désire "triompher de la mort", c'est-à-dire tromper le destin, il devra pratiquer la rétention et l'expiration forcée de l'air circulant dans le conduit gauche. Le terme "etc." fait référence au succès des rites propitiatoires[13] et autres. Mais si c'est d'autrui qu'il s'agit d'assurer la prospérité etc., il pratiquera (seulement) l'expiration forcée de l'air du conduit de gauche. Mais si les actions que l'on désire accomplir consistent à consumer sans feu, à faire se dessécher un arbre ou à le rendre stérile, à provoquer la paralysie ou la folie, à activer un poison, on devra pratiquer l'expiration forcée de l'air qui circule sur la voie du soleil. Il s'agit (dans le dernier cas)[14] de faire croître, de renforcer un poison ou une flamme d'abord insignifiants.

---

[13] Manque dans (D).

[14] Assez curieusement, *stobha*, "paralysie", d'abord inclus dans les effets de la "magie noire", est ensuite expliqué comme un synonyme d'"activation" (*uddīpti*)..., à moins qu'il ne faille lire *stoka*, "petit" ? Dans l'une et l'autre édition, le texte de ce passage paraît peu sûr.

Quant aux actions de méditer, de rendre hommage, de marmonner une prière, elles mettent en jeu l'air circulant dans le canal médian, la *suṣumnā*; il en va de même pour la mort (volontaire). C'est encore sur cet air circulant dans le canal médian qu'il conviendra de pratiquer rétension et expiration forcée, lors des cérémonies de l'initiation et de l'installation (des dieux). Par "installation" il faut entendre leur établissement (rituel).

On énonce maintenant les règles qui déterminent la durée de ces exercices d'expiration forcée etc. :

> Ā. 27b-28a. *Les (exercices) bref, moyen et prolongé durent des multiples successifs de douze* tāla. *Le* tāla *équivaut à douze fois le temps mis à faire le tour du genou.*

V. La mesure de temps appelée "*tāla*" se compose de douze fois le temps nécessaire pour que la main fasse le tour du genou. Les exercices de discipline du souffle de durée "brève" s'étendent sur douze *tāla*, ceux de durée "moyenne" sur vingt-quatre *tāla*, les exercices "prolongés" sur quarante-huit *tāla*. Il est dit dans le vénérable *Sarvajñānottara* : "La discipline du souffle dure douze *tāla* quand elle est brève, vingt-quatre quand elle est moyenne, quarante-huit quand elle est longue".

On décrit maintenant la discipline du souffle en tant que totalité déterminée des exercices d'inspiration, d'expiration et de rétention :

> Ā. 28b-29a. *Celui qui s'accompagne de méditation et de prières marmonnées est dit "prégnant"* (sagarbha), *l'autre est non-prégnant. Celui qui est prégnant favorise la stabilité du* manas *; il n'en va pas de même pour l'autre.*

V. L'exercice de discipline du souffle qui comporte méditation et prières marmonnées est connu sous le nom de "prégnant". Celui qui ne les comporte pas est "non-prégnant"[15]. Etant donné que c'est la forme "prégnante" qui favorise la stabilité du *manas*, c'est elle qu'on doit s'efforcer de pratiquer ; tel est le sens.

---

[15] Cette distinction — développée dans les *śloka* suivants — pourrait peut-être s'interpréter ainsi : dans le type "non-prégnant" de discipline du souffle il n'y a ni visualisation de la forme divine, ni récitation de *mantra*. D'où son incapacité à "stabiliser" définitivement le *manas* en le fixant sur un contenu déterminé. Il ne pourrait que l'"apaiser", en un sens très général (cf. G. Oberhammer, op. cit., p. 80).

Ā. 29b. *Pratiquée le matin, elle détruit le mal de la nuit. Le soir, (elle détruit le mal) de la journée.*

V. Cette discipline du souffle prégnante détruit, lorsqu'elle est pratiquée le matin, le mal accompli pendant la nuit. Pratiquée le soir, elle détruit (le mal) accompli pendant la journée.

Mais, puisque la forme non-prégnante de discipline du souffle ne fait rien, à quoi bon s'en préoccuper ?

On répond :

Ā. 30a. *Celle qui est non-prégnante, aussi, supprime la mobilité des sens (toujours) en mouvement.*

V. Cette forme de discipline du souffle, lorsqu'elle pratiquée régulièrement, supprime la "mobilité", l'impétuosité des sens et du *manas* qui, sous l'empire de la nescience sans commencement, se précipitent vers leurs objets. L'idée est qu'elle permet de dompter les sens.

De plus...

Ā. 30b-31a. *Il s'est baigné dans toutes les eaux sacrées, il a été initié selon tous les rites, il est une barque pour ses ancêtres, celui qui pratique avec constance la (discipline du souffle) prégnante.*

V. Celui qui, constamment en état de *yoga*, s'exerce à cette (discipline du souffle) prégnante, c'est-à-dire accompagnée de méditation et de prières marmonnées, obtient les mêmes fruits que celui qui se serait baigné dans toutes les eaux sacrées, aurait été initié selon tous les rites. Pour ses ancêtres il est une "barque", un radeau qui leur fait franchir les flots de la transmigration. Grâce à lui, eux-aussi échappent à l'océan de la transmigration.

On définit la prégnance :

Ā. 31b-32a. *On devra méditer sur le Dieu placé à l'extrémité de la voie et murmurer Son nom sans cesse. Ou bien (l'on méditera) sur la terre et les autres principes qui sont fondés sur Sa nature.*

V. Le suprême Seigneur se tient, en tant qu'Il préside à toutes choses, à l'extrémité (supérieure) de la voie. On méditera sur Lui, la réalité suprême au-delà de toutes les causes. On murmurera le Mantra qui L'exprime. Il convient de ne pas séparer, lors de ces exercices de discipline du souffle, le sens et la forme extérieure des mots. Ou bien, si l'on désire le fruit de la fixation, on devra méditer sur la terre et les autres (principes) en tant qu'ils reposent sur la forme propre du suprême Seigneur. En effet, le Tout-Puissant qui préside à toutes les formes d'existence, pensantes et non-pensantes, est présent partout et toujours.

Mais quel intérêt y a-t-il à évoquer le Tout-Puissant dans le cadre d'une méditation portant sur la terre et les autres principes ?

On répond :

> Ā. 32b-33a. *Aucun principe non-pensant ne présente, même établi, d'utilité. On devra donc méditer sur tout ce à quoi on aspire, en l'identifiant à la forme propre de Śiva.*

V. Toutes les choses du genre de la terre, étant par nature non-pensantes, ne peuvent être d'aucune utilité à celui qui s'efforce de méditer sur elles, si elles ne sont pas rattachées à la forme propre de Śiva[16]. On devra donc, au cours de la méditation, considérer que toutes ces choses sont la forme même de Śiva. Que l'on pratique ce genre de méditation sur toute chose non-pensante que l'on désire !

Et, puisqu'il en est ainsi...

> Ā. 33b-34a. *Pour la réussite de la fixation etc. et des manipulations de l'air, on s'adonnera, sans se décourager, à la rétention prégnante.*

V. Afin de faire réussir la fixation et les autres articles du *yoga*, ainsi que les manipulations du souffle, respiration forcée etc., telles qu'on les a précédemment décrites, on devra s' "adonner", s'exercer sans défaillance à la rétention prégnante.

> Ā. 34b-35a. *Cet (exercice), lorsqu'il est pratiqué douze fois plus longtemps, l'esprit pacifié, prend le nom de "fixation", car il procure les réalisations propres à la fixation.*

---

[16] Ceci doit sans doute être compris dans le sens le plus fort : "Si elles ne sont pas considérées comme faisant partie du corps même de Śiva."

V. Cette rétention "prégnante", lorsqu'elle est pratiquée douze fois plus longtemps, tout en réprimant les mouvements de l'esprit, acquiert la dénomination de "fixation". Pourquoi ? Parce qu'elle "procure les réalisations propres à la fixation", parce qu'elle conduit, ainsi pratiquée, aux réalisations qui dérivent de la fixation.

> Ā. 35b. *Le terme "fixation" fait référence à un emplacement (du corps) ; par extension, il peut faire référence à un séjour (extérieur).*
> 36a. *Pour le débutant il n'y a pas d'autre résidence possible que les (principes) comme la terre etc.*

V. Le terme "fixation" désigne le fait pour l'esprit de s'établir dans une région (du corps) déterminée, le cœur, la gorge etc. Par extension, on désignera de ce nom le domaine contrôlé par l'esprit ainsi établi.[17] Pour le "débutant", pour celui qui est désireux d'aborder ces exercices, la série des cinq principes commençant par la terre forme son terrain d'exercice, à l'exclusion des principes invisibles comme le *mahat*, l'ego etc. C'est seulement après s'être exercé dans les domaines perceptibles constitués par la terre etc. qu'il lui sera aisé de s'exercer aussi dans ceux-là. Telle est la progression indiquée par tous les traités de *yoga*.

On indique maintenant les couleurs, formes, utilisations et signes distinctifs de ces (éléments) :

> Ā. 36b-37a. *Dans l'ordre des couleurs, ils sont respectivement d'or, de neige, de lumière, noir et transparent. Dans l'ordre des formes, ils présentent respectivement celle d'un quadrilatère, d'un demi-cercle, d'un triangle, d'un cercle, d'un lotus.*
> 37b-38a. *Ils servent respectivement à affermir, à rafraîchir, à brûler, à mouvoir, à faire le vide. Ils ont pour emblèmes respectifs le foudre, le lotus, la flamme, le point, le zéro.*

V. Ces cinq principes, la terre etc., sont respectivement de couleur jaune, blanche, éclatante, noire et transparente. Leurs formes respectives sont celles du quadrilatère, de la demi-lune, du triangle, du cercle, du lotus. Ayant pour emblèmes respectifs le foudre, le lotus, la flamme, le point, le zéro, ils sont là pour "affermir" etc., c'est-à-dire qu'ils sont des moyens d'obtenir ces (qualités).[18]

---

[17] Le texte sanskrit de ces trois lignes manque dans (D).

Et ces (éléments)...

> Ā. 38b-39a. *Le* yogin, *après avoir évalué leur caractère utile, nuisible ou indifférent, pris ensemble ou séparément, les fera servir à obtenir ce qu'il désire.*

V. Le *yogin*, ayant réalisé le caractère favorable, défavorable ou neutre de ces effets, terre etc., se concentrera sur eux afin d'obtenir ce qu'il désire

L'ascète, désireux de connaître la nature de la fixation ainsi que ses fruits, pose maintenant une question :

> Ā. 39b-40a. *Dis-moi — ô roi des dieux — dans quelle région (du corps) le sage doit-il se représenter les couleurs (des éléments) sur lesquels il fixe sa pensée, et quel est le fruit de ces fixations, prises ensemble ou séparément.*

V. "Ces couleurs (des éléments) sur lesquelles on fixe la pensée, et qui ont été désignées comme celles de l'or, de la neige, de la lumière etc., dans quelle région (du corps) celui qui en est averti doit-il se les représenter ? Dis-moi également — ô chef suprême des dieux — quel est le fruit de ces fixations, prises ensemble ou séparément", telle est la question.

Et voici la réponse :

> Ā. 40b-41a. *Lorsque son esprit est distrait, qu'il fixe mentalement l'élément terre dans le cœur, celui qui connaît son importance. Accablé par la soif, (qu'il fixe) l'élément eau dans la gorge. S'il digère difficilement, (qu'il fixe) le feu dans l'intestin.*
> 41b-42a. *Pour favoriser les fonctions des souffles, on doit fixer le vent dans le cœur, la gorge etc. Pour triompher des poisons*

---

[18] En combinant ainsi forme, couleur, élément symbolique (par exemple, pour la Terre : jaune, quadrilatère, foudre), le *yogin* se construit une sorte d'échelle symbolique visuelle par le moyen de laquelle il va s'efforcer de s'élever méditativement vers les *tattva* invisibles. La connaissance d'une telle échelle, et des systèmes d'équivalences qui la rendent possible, est requise aussi bien pour la *bhūtaśuddhi* (cf. SP I, p. 120-126), la *dīkṣā* et même les rites funéraires (SP III, p. 584-588).

> *etc., on doit fixer l'espace dans l'une de ces régions, (ou bien) là où il peut être utile.*

V. Lorsque son esprit est distrait, le *yogin* conscient de l'intérêt de cette pratique, doit fixer l'élément terre dans la région du cœur. On a dit, en effet, que cet élément était un facteur d'affermissement. Lorsqu'il est tourmenté par une soif inextinguible, il doit fixer l'élément eau dans la gorge. On a dit, en effet, que cet élément était un facteur de rafraîchissement. Pour attiser son feu digestif, quand il est languissant, il doit fixer l'élément feu dans l'intestin. Pour obtenir les fruits qui dépendent de la bonne marche des "fonctions du souffle" mentionnées plus haut, conduite forcée du souffle etc., il doit fixer l'air[19] sur les endroits mentionnés plus haut, le cœur, la gorge etc. Celui qui désire triompher des poisons, de la folie, de l'ivresse, de la maladie, doit fixer l'espace sur l'un de ces emplacements. Ou bien il le fixera "là où il sera utile", c'est-à-dire sur la partie du corps affectée par la maladie etc.

Maintenant, afin d'expliquer les affinités, répulsions et indifférences réciproques de ces éléments, terre etc., on indique d'abord que l'espace leur est commun à tous :

> Ā. 42-43. *L'espace se trouve dans tous les êtres, Ayant reconnu que dans ces (trois) tétrades* : (1) *eau-air et feu-terre,* (2) *eau-feu et terre-air* (3) *eau-terre et feu-air, les couples d'éléments sont réciproquement* (1) *indifférents,* (2) *ennemis,* (3) *en amitié, le sage les mettra en œuvre pour obtenir ce qu'il désire.*

V. Tout d'abord l'espace, qui est pervasif, se trouve en toute chose et fait de la place pour toute chose, possède une affinité universelle. On trouve ensuite trois tétrades : eau-air et feu-terre etc. Il faut savoir que, dans ces tétrades, les éléments sont réciproquement indifférents dans la première, s'opposent deux à deux dans la seconde, et présentent une affinité réciproque dans la troisième. Ainsi, à l'intérieur de la première tétrade, l'eau et l'air d'une part, le feu et la terre d'autre part, ne sont ni amis ni ennemis mais indifférents l'un à l'autre. A l'intérieur de la seconde tétrade, l'eau et le feu d'une part, la terre et l'air d'autre part, sont "ennemis", opposés, parce qu'ils se supplantent réciproquement. Dans la troisième tétrade, l'eau et la terre d'une part, l'air et le feu d'autre part, sont "en amitié", car ils se fortifient mutuellement. Ayant "reconnu", réalisé cela, le "sage", le *yogin* les mettra en œuvre en fonction des circonstances, à titre de moyens d'agir ou d'empêcher, pour obtenir ce qu'il désire.

---

[19] Et non pas "l'eau" comme l'indique, par erreur, (C).

On a déclaré dans la Section de la Doctrine, au chapitre sur les conceptions et à propos des variétés de l'air telles que les souffles etc. : "Dans un autre chapitre le maître enseignera les lieux (du corps) où ces souffles peuvent être contrôlés par la fixation et quels fruits on en retire". C'est pourquoi l'ascète demande maintenant à connaître ces emplacements ainsi que les fixations[20] et les fruits correspondants :

> Ā. 44. *Quels sont, dans ce misérable corps, les emplacements de ces fonctions des souffles etc., et qu'advient-il si on réussit à les contrôler ? Dis-nous tout cela, ô toi le meilleur des dieux !*

V. "Quels sont les emplacements où s'effectuent les fonctions, conduction, excrétion etc., des souffles général, descendant etc. et où peuvent-elles être contrôlées ? A supposer qu'elles le soient à l'intérieur de ce misérable corps (*śārīraka*), quel bénéfice en retirera-t-on ? Que le tout-puissant Indra nous dise cela !", telle est la question. Le suffixe *ka* (dans *śārīraka*) fait référence à la non-pervasivité, à la petitesse, au caractère méprisable de ce corps façonné par le Soi pervasif.

Et voici la réponse :

> Ā. 45. *Par la fixation, le* yogin *contrôle ces fonctions, conduction etc., et cela au niveau du cœur, du nombril, de la poitrine*[21]*, de la gorge, du dos.*

V. Le *yogin* contrôle les fonctions des divers souffles, conduction etc., en fixant l'air, déjà décrit comme revêtant les formes du souffle général etc., en cinq endroits différents, depuis le cœur jusqu'à la région dorsale.

> Ā. 46. *Une fois la conduction contrôlée, il ne porte son propre corps qu'aussi longtemps qu'il le veut bien. Une fois l'excrétion contrôlée, il mange mais n'évacue pas.*
> 47. *Une fois l'expiration contrôlée, il acquiert des qualités telles que la maîtrise de la parole. Par le contrôle de la fonction du souffle digestif il devient libre d'échapper à la vieillesse.*

---

[20] Leçon de (C) : *sadhāraṇam*, meilleure que : *sādhāraṇam*, "commun", leçon de (D) et variante de (C).

[21] Leçon de (C) ; (D) a *aṅga*, "membres", qui est très imprécis.

> 48. *Une fois le "ploiement"* (vinamana) *contrôlé, il circule à son gré à l'intérieur de son propre corps. La boue, l'eau et les épines n'adhèrent pas à lui. Il possède une force merveilleuse et indestructible.*

V. Une fois que le *yogin* a contrôlé la fonction du souffle appelée "conduction", il (ne) soutient son propre corps (qu')aussi longtemps que cela lui plaît[22]. La formule : "Sa fonction, nommée "conduction" est ce qu'on appelle la vie" désignait la conduction comme l'essence même de la vie. Mais lorsque la fonction du souffle descendant, appelée "excrétion", est maîtrisée, le *yogin* n'a plus son corps souillé par ce qu'il mange. La nourriture et la boisson qu'il absorbe ne se transforment plus en excréments et en urine, mais seulement dans les sucs et constituants solides de son corps. Aussi est-il exempt d'excréments et autres souillures. Dès qu'il s'est assuré le contrôle de l'expiration, fonction du souffle ascendant, il acquiert des qualités de parole telles que des dons oratoires ou poétiques extraordinaires. Celui qui contrôle la fonction du souffle digestif acquiert un corps qui supporte tout, est exempt de vieillir et reste toujours soumis à sa volonté. Celui qui contrôle le "ploiement", fonction du souffle circulant, se promène à sa guise à l'intérieur de son propre corps. Il est capable de faire rentrer ou sortir l'air par la fissure crânienne ou l'orifice de l'oreille. De même, la boue, l'eau, les épines etc., lorsqu'elles entrent en contact avec son corps, n'y adhèrent pas. Une force invincible se manifeste en lui

On revient maintenant, après avoir répondu à une question incidente, au sujet principal :

> Ā. 49. *Faite de douze fixations, la méditation procure la manifestation d'une lumière merveilleuse. Douze* (*méditations*) *constituent la concentration mentale qui procure l'atomicité etc.*

V. On a déjà dit que la fixation se composait de douze rétentions "prégnantes". Il faut savoir que douze fixations constituent la méditation. Celle-ci procure "la manifestation d'une lumière merveilleuse", c'est-à-dire la révélation d'une lumière transcendante[23]. Tel est le fruit obtenu par celui qui s'y exerce. Douze méditations constituent la concentration mentale. Celle-ci procure des réalisations merveilleuses, telles que l'atomicité etc. A celui qui cultive ce genre de concentration sont révélés ces pouvoirs, atomicité etc.

---

[22] On a traduit cette expression en référence à la possibilité d'une maîtrîse, par le *yogin*, de sa propre mort (de son moment comme de ses modalités), telle que le śl. 65 semble y faire allusion. Mais on peut le comprendre aussi, à la manière d'Oberhammer (op. cit., p. 77) comme la promesse d'une immortalité potentielle. En fait, les deux interprétations ne font que souligner l'une l'aspect négatif, l'autre l'aspect positif d'une seule et même idée.

> Ā. 50. *Celui qui, sans même recourir à la discipline du souffle, réside dans son propre esprit, se dominant lui-même, obtient immédiatement, grâce à cet exercice, les qualités en question.*

V. Le *yogin* qui, sans même recourir à la discipline du souffle, reste toujours maître de lui-même de la manière indiquée et se contente de réprimer ses fluctuations mentales, dans quelque direction qu'elles aillent, obtient immédiatement par cet exercice les qualités mentionnées plus haut, atomicité etc.; de plus...

> Ā. 51-52. *Après avoir reconnu par soi-même que toutes choses dans l'ordre extérieur donnaient lieu, une fois atteintes par la méthode indiquée, à une manifestation de sa pensée coextensive à elles, on abandonnera toutes les catégories pour se consacrer au principe de Śiva.*

V. Tous les principes, depuis la terre jusqu'à Śiva, qui sont "atteints", que le *yogin* fait siens grâce à la méthode indiquée, fixation etc., donnent lieu à une manifestation de sa propre pensée qui leur est coextensive. Ainsi les principes, comme la terre etc., sont référables chacun aux sept "porteurs de puissance" : Śiva, les grands Mantreśvara, les Mantreśvara, les Mantra, les (âmes) *vijñānākala*, *pralayākala* et *sakala*. En y ajoutant les sept puissances et la forme propre (du principe), on obtient quinze modalités. S'y ajoutent les (trois) états, "éveillé" etc. qui correspondent aux formes physiquement individualisées. C'est ainsi qu'il est dit dans le *Mālinītantra* :

"Le principe de la terre se subdivise en puissances et en possesseurs de ces puissances. En y joignant sa forme propre, on obtient en tout quinze espèces. Toutes les âmes, à commencer par Śiva, sont considérées comme des possesseurs de puissance. Et les savants doivent également connaître leurs puissances. Ainsi ce vaste groupe de principes, qui (après la terre) va de l'eau jusqu'à la Nature originelle, comporte ces divisions".[24]

---

[23] Ceci n'est probablement pas à comprendre au sens d'une sensation extraordinaire de luminosité, ou de radiance, qui serait à mettre sur le même plan que les pouvoirs merveilleux indiqués au *śloka* précédent, mais plutôt au sens d'une progression décisive vers la manifestation intégrale de la *citśakti*, donc vers la "possession de l'*ātman*", but de tout ce *yoga*.

Le vénérable *Kāmika* déclare que, chez le *yogin* "embrassant" tout cela, une conscience de même extension apparaît. Il comprend que, dans cet état, toutes les choses extérieures entrent dans la sphère de sa pensée. Il doit alors abandonner tous les principes à partir de celui du Savoir, car cette pratique permet d'accéder au domaine de Śiva situé à la limite extrême de l'ensemble des voies, et "se consacrer au principe de Śiva", ne plus résider qu'en Śiva. Si l'on adopte la leçon : "on abandonnera les catégories à rejeter (*heyān* au lieu de *sarvān*)", le sens reste clair.

> Ā. 53. *La créature qui meurt en pratiquant les exercices de discipline du souffle etc. qui comportent (une adoration de) Śiva, atteint l'état de Śiva.*

V. Considérons comme acquise cette manifestation de la pensée comme coextensive (aux principes). Indépendamment même du mode de délivrance qui sera exposé plus loin, la créature qui meurt en pratiquant les exercices de discipline du souffle qui comportent méditation et prières marmonnées adressées au suprême Seigneur, se voit offert "l'état de Śiva", c'est-à-dire la délivrance.

Ici, l'ascète pose une question :

> Ā. 54. *La méditation ne peut jamais atteindre la forme suprême du Grand Seigneur. Celle qu'elle projette est trompeuse, car elle comporte une variété d'aspects. Comment donc l'esprit pourra-t-il se reposer en Lui ?*

V. Certes, le Tout-Puissant est essentiellement dépourvu de parties. Il n'a pas de forme perceptible, de sorte que sa nature ne se laisse pas saisir par la méditation. On a dit : "C'est seulement dans la mesure où Tu possèdes une forme visible qu'on peut T'approcher. L'intellect ne peut approcher une chose dépourvue de forme visible". Or, ceux qui méditent projettent sur (le Seigneur) dépourvu de forme, absolument parlant, une certaine structure produite par leurs propres fluctuations mentales. C'est pourquoi cette forme projetée, blanche, jaune, rouge etc., les induit en erreur. Comment l'esprit pourra-t-il alors "se reposer", se fixer sur le Seigneur ? Comment astreindre l'esprit, instable par nature, à se fixer sur une forme irréelle projetée par l'imagination?

---

[24] *Mālinīvijayottara, adhikāra* II, śl. 2-4.

Et voici maintenant la conclusion :

> Ā. 55. *Dans ce cas, les deux fixations sur les (principes) de la terre et de l'eau, toutes deux affectées de diversité, ne devraient pas être intégrées dans la méditation. On sait pourtant que des* yogin *sont parvenus, en s'y exerçant*[25], *à certaines réalisations.*

V. Il est vrai que la nature du Tout-Puissant, qui est dépourvu de forme visible, est inaccessible à la méthode de méditation indiquée. Mais cette nature propre pourra être atteinte par la méthode enseignée pour "la méditation sans support". Quant à dire : "La forme projetée est trompeuse, car elle comporte une variété d'aspects", ce n'est pas légitime. On ne saurait considérer comme une construction imaginaire, car elle est absolument réelle, la méditation enseignée dans les *Āgama*. Si l'on vient à admettre que la mise en œuvre des diverses dispositions enseignées dans ces textes relève également d'une construction imaginaire, des choses comme l'initiation seront elles-aussi considérées comme dépourvues de vérité. Les *Āgama* seront alors inutiles et c'en sera fait d'eux!

Admettons, d'autre part, que la méditation, de par la diversité qu'elle implique, ne soit pas capable d'atteindre son objet. Il existe pourtant deux fixations bien connues, sous les noms explicites de "terrestre" et d' "aqueuse", de tous les traités généraux de *yoga*. L'une et l'autre comportent une représentation extérieure du suprême Seigneur. Or l'une (la "terrestre") contient des couleurs variées, ainsi que l'emblème-foudre etc., et l'autre (l' "aqueuse") la couleur blanche et l'emblème-lotus etc. Elles ne devraient donc pas non plus servir à aucune méditation. Mais il n'est pas possible de soutenir cette thèse. En effet, bien que ces deux fixations comportent une variété de formes, les *yogin* qui s'y exercent sont réputés en tirer de multiples réalisations. Cette notion d'un fruit des fixations, enseignée dans les *Āgama* et confirmée par l'expérience renouvelée des *yogin*, correspond donc bien à la vérité.

> Ā. 56. *Comment celui dont l'esprit est ravagé par les jouissances pourrait-il connaître le repos de l'esprit? Ce n'est pas à des âmes passionnées que Śiva destine ce moyen de réalisation.*

V. — Ceux qui, au cours de milliers d'existences, ont laissé leur esprit se disperser dans la multitude des jouissances, comment pourraient-ils stabiliser complètement cette chose extrêmement mobile, en réprimer toutes les fluctuations ? On a dit : "Le *manas* est instable — ô Kṛṣṇa — emporté, puissant, tenace. Il me paraît aussi difficile à dompter que le vent".[26] De même : "On réprime plus facilement le déchaînement de l'océan, aux vagues soulevées par un vent furieux, que l'élan du *manas* vers ses objets".

---

[25] Version de (C) : *abhyāsatas* ; (D) : *ābhāsatas*, "apparemment" est très ambigu.

— Cela n'est pas exact. Le suprême Seigneur n'a pas enseigné le moyen de réalisation appelé "*yoga*" en s'adressant à des créatures passionnées mais plutôt en s'adressant à celles chez qui les souillures formées par le désir des jouissances mondaines ont été balayées par le puissant torrent du dépassionnement. C'est à certaines âmes seulement, dégoûtées de longue date des jouissances du monde qui sont sans valeur, qu'est destiné (ce moyen). Et, déjà dans le domaine visible, rien n'est difficile à atteindre pour ceux qui font des efforts.

Et par conséquent...

> Ā. 57. *Ceux qui se disciplinent et sont riches de leur entraînement au dépassionnement peuvent, de proche en proche, se rendre présent*[27] *ce monde tout entier, a fortiori la forme variée (du Seigneur).*

V. Tous ceux qui se distinguent (*śalante*), qui brillent par leur manière de s'entraîner constamment au "dépassionnement", à l'absence de désir, sont "riches" (*śālinaḥ*) de cet entraînement. Ils se "disciplinent", s'apaisent par leur *yoga*. De tels *yogin* deviennent capables de "se rendre présent ce monde tout entier", d'en faire l'objet de leur (activité de) fixation, dans son extension progressive. A fortiori, sont-ils en mesure de faire porter leur méditation sur la forme variée du suprême Seigneur.

Après avoir ainsi exposé le *yoga* "avec support", on introduit l'exposé sur le *yoga* supérieur, celui qui est "sans support" :

> Ā. 58. *Comment le* yogin, *qui a prise sur toutes choses, pourrait-il alors confiner dans un nombre déterminé de formes (le Seigneur), lequel en tous temps, en revêtant toutes les formes, vient en aide à tous les êtres ?*
> 59. *Construisant avec son propre esprit les lieux, formes et dimensions, on devra diriger sa méditation vers ce qui apaise l'esprit.*

---

[26] *Bhagavadgītā*, VI 34.

[27] *viṣayīkartum* (C).

V. On peut bien dire : "Le *yogin*, qui a prise sur toutes choses, devra méditer exclusivement sur cette forme du suprême Seigneur où il apparaît comme blanc, avec dix bras et cinq visages", mais pourquoi se restreindrait-il à une forme ? L'idée est qu'il n'y a aucune raison de le faire. Il est, certes, inadéquat d'approcher méditativement le Tout-Puissant en Lui attribuant une couleur, une forme, un emplacement déterminé, alors qu'Il se déploie dans l'immensité de sa gloire.

C'est pourquoi le *yogin*, après avoir construit avec un esprit libre de fluctuations, à l'intérieur et à l'extérieur, les emplacements, couleurs, formes et dimensions, s'efforcera d'utiliser les moyens indiqués par son maître pour diriger sans relâche sa méditation sur tout objet, abstrait ou concret, dans lequel s'immobilise le psychisme. Et il est dit dans le *Pārameśvara* : "Il n'y a plus de sens, plus de *manas*, plus d'effort de la pensée ; je ne suis plus ni moi ni un autre. C'est la dissolution de l'esprit, ô Gaṇāmbikā, et cette destruction de l'esprit est l'obtention du bien suprême, telle est la vérité".

> Ā. 60. *Grâce à cela, chez celui qui a triomphé des obstacles, apparaît une stabilité de l'esprit assortie de qualités éminentes, cela au fur et à mesure que se manifestent les formations mentales* (saṃskāra) *du* yoga.

V. Ce passage se rapporte à l'objection formulée plus haut : "Comment donc l'esprit pourra-t-il se reposer en Lui ?". "Grâce à cela", grâce au *yoga* décrit plus haut, le *yogin* obtient une "stabilité", une extraordinaire immobilité de l'esprit : tout ce qui est forme étrangère vient reposer sur la forme propre (de sa pensée). De quelle nature est cette stabilité ? Elle est "assortie de qualités éminentes", elle comporte les éminentes qualités, déjà mentionnées, d'atomicité etc. Selon quel processus cela se produit-il ? "Au fur et à mesure que se manifestent les formations mentales du *yoga*" : la stabilité de l'esprit se produit là où le *yogin*, libéré des obstacles, pratique couramment ce *yoga*, contrôle ainsi ses traces résiduelles et fait se révéler progressivement les formations mentales qui revêtent la forme (de ce *yoga*) ; tel est le sens.

> Ā. 61. *A celui qui assume ainsi totalement cette position, dont l'imagination ne construit aucune forme et qui ne pense à rien, se dévoile sa propre nature,*
> 62. *faite d'une vision et d'une opération portant sur toutes choses, bienheureuse, impérissable. Une fois qu'on l'a atteinte, on n'entre plus en rapport avec la douleur qui véhicule le malheur.*

V. Ainsi le *yogin* qui, sans construire de formes par l'imagination, s'est consacré à fond à cette méthode du *yoga* précédemment décrite, et "qui ne pense à rien", parce que son esprit est dissous, voit se "dévoiler", se manifester à l'intérieur de lui-même, lorsqu'il est aussi apaisé que la mer étale, sa propre nature infinie[28]. Le sens est qu'il s'identifie au jaillissement sans obstacle de sa nature propre. Quelle est cette nature qui se dévoile ainsi ? Elle est "faite d'une vision et d'une opération portant sur toutes choses", elle est constituée par une connaissance et une activité s'étendant à tous les domaines. Elle est faite de félicité, cette nature de Śiva enseignée par les *Āgama* : "En Śiva, connaissance et activité ont été proclamées universelles, immaculées, suprêmes". Du même ordre, propice à la joie, "impérissable", c'est-à-dire indestructible, est cette nature qui se révèle au *yogin* qui s'exerce ainsi. En l'obtenant, "on n'entre plus en rapport avec", on ne récolte plus cette douleur de la transmigration, celle de naître et de mourir, qui "véhicule le malheur" (*aśivāvaham*) en ce sens qu'elle amène (*āvahati*) le funeste (*aśivam*), le malheur. C'est ainsi que le maître Avadhūta a déclaré : "De même que les minéraux transformés en or, grâce au mercure, ne reviennent pas (à leur ancien état), de même ceux que cette doctrine entraîne (vers la délivrance)".

Après cet éloge de la nature propre (du *yogin*), on indique maintenant que le caractère ésotérique (de la doctrine) impose de ne pas la révéler à tous :

> Ā. 63. *Ce secret des secrets, loué par les Siddha et les immortels, cette contemplation directe de Śiva, ce suprême moyen de purification,*
> 64. *ne doit pas être communiqué au disciple de fraîche date, à l'homme excessivement négligent ou irréfléchi, ou à celui qui ne pratique pas l'ascèse ou n'adore pas Śiva.*

V. Ce mystère entre tous les mystères est la source du bonheur suprême. Aussi est-il loué par les Siddha et les immortels. Révélant directement l'éclat du suprême Seigneur, il est le moyen de purification le plus éminent. C'est pourquoi il ne doit pas être communiqué "au disciple de fraîche date", car on ignore encore, faute de l'avoir fréquenté assez longtemps, s'il possède la perfection de la dévotion, de la foi et du *yoga*. Il n'est pas destiné non plus "à l'homme excessivement négligent", pas davantage à celui de peu de sagesse, car ces deux-là ne seront pas capables de le garder. Il n'est pas non plus pour "celui qui ne pratique pas l'ascèse", qui ne s'impose pas certaines restrictions, ou pour celui qui n'adore pas le suprême Seigneur. Ces deux derniers, même s'ils sont exempts de légèreté d'esprit et de stupidité, sont disqualifiés, l'un par son manque d'ascèse, l'autre par son manque de dévotion.

---

[28] Sur cette seconde forme de méditation, voir les remarques de G. Oberhammer, op. cit., p. 124-128.

On doit comprendre ainsi que le fruit de la discipline du *yoga* consiste en jouissance et en délivrance. Un *śloka* résume cela, tout en se référant à la Section de la Conduite qui va suivre :

> Ā. 65. *Grâce à son entraînement à cela,* (*le* yogin), *illuminé par les flots de rayons des divines réalisations, séjourne à son gré dans les mondes de son désir. Quittant à un moment donné son corps exempt de flux, il ne réside plus qu'en lui-même, tout en ayant à sa portée l'accomplissement des merveilles*[29].

V. "Cela" désigne le type de *yoga* dit "sans support". L'"entraînement" est la pratique constante qui produit les soixante-quatre réalisations "divines", supramondaines, telles que l'atomicité etc. Elles sont des "flots de rayons", des courants de puissance qui font "briller", qui illuminent (leur possesseur) car elles forment d'immenses masses de lumière éclatante. (Le *yogin*) "séjourne à son gré dans les mondes de son désir", se prélasse un moment dans des mondes tels que le ciel etc. "Son corps exempt de flux..." : les sens, enclins à saisir les seuls objets extérieurs et rebelles à la perception du Soi intérieur, "s'écoulent" sans cesse vers l'extérieur et méritent ainsi le nom de "flux" ; le corps d'où ils ont disparu, en ce sens que l'abandon de toute fluctuation extravertie les maintient tous perpétuellement tournés vers l'intérieur, est "exempt de flux". Bien que divin, il le "quitte", l'abandonne à un moment quelconque, c'est-à-dire qu'il se retire (de l'existence). Comment est-il alors ? "Il a à sa portée l'accomplissement des merveilles". Il s'agit ici de la quintuple opération, maintien (de l'univers) etc., merveilleuse au sens d'extraordinaire, de prodigieuse ; et cette opération est à sa portée. Bien que capable, à l'image du suprême Seigneur, d'accomplir la quintuple opération, maintien de l'univers etc., "il ne réside plus qu'en lui-même", n'ayant plus rien à accomplir. Mais cela a déjà été expliqué, pour l'essentiel, dans la Section de la Doctrine.

---

[29] *āścaryacaryādhivāsaḥ*. Ceci paraît faire clairement allusion au statut du délivré qui, "devenu Śiva", ne se tient pas moins à l'écart de la "quintuple opération" (cf. n. 1 du chap. II), et telle est bien l'interprétation de la *vṛtti*. Oberhammer, pourtant, op. cit., p. 72 sq., comprend tout autrement. Pour lui, *adhivāsa* (litt. : "le fait de séjourner auprès de...") a ici le sens technique qu'il revêt dans le contexte du rituel où il désigne la "préparation" des instruments du culte, ou de l'adepte lui-même (dans le cas de la *dīkṣā*) par une sorte de veillée sainte dans le temple de Śiva (cf. SP II, p. 36, n. 1). D'autre part, tirant argument du fait que Nārāyaṇakaṇṭha lui-même trouve dans le śl. 65 une allusion à la "Section de la Conduite" qui va suivre, il prend *caryā* au sens de "conduite" et traduit en conséquence : "dûment préparé par une conduite sortant de l'ordinaire". Ainsi apparaîtrait nettement la dépendance du Yoga par rapport à la Conduite, prise comme sa condition de possibilité. Cette interprétation séduisante, a tout de même quelque chose d'arbitraire. D'une part, le qualificatif "sortant de l'ordinaire" sonne étrangement, appliqué à la conduite du dévot śivaïte auquel on demande plutôt de satisfaire à certaines "normes". D'autre part, il est avéré que les commentateurs indiens n'ont souvent besoin que d'*un mot* pour déceler aussitôt, dans un texte, une allusion au chapitre ou à la Section qui va suivre (cf. le sort fait au mot "*kriyā*" dans la présentation du dernier *śloka* de la Section de la Doctrine (śl. 199), p. 351).

Une expression concise brille en pénétrant un vaste objet. Compte tenu de l'ordre de succession (des thèmes), elle ne comporte pas de répétition. Elle s'en tient au sujet, sans le déborder et sans rester en-deçà de ses limites. Ainsi s'impose le *yoga*, tel que l'enseigne avec ses articles le vénérable *Mṛgendra*.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES

Ajitāgama, éd. critique par N.R. Bhatt, Pub. I.F.I., Fasc. 24, Pondichéry, vol. I, 1964, vol. II, 1967.

Aṣṭaprakaraṇa, en 2 vol., Devakoṭṭai, 1923 et 1925. Vol. I : *Tattva-prakāśikā* de Bhojadeva, commentaire d'Aghoraśivācārya ; *Tattvasaṅgraha* de Sadyojyoti, commentaire ibid. ; *Tattvatrayanirṇaya* de Sadyojyoti, commentaire ibid.. Vol. II : *Ratnatraya* de Śrīkaṇṭha, commentaire ibid. ; *Bhogakārikā* de Sadyojyoti, commentaire ibid. ; *Nādākārikā* de Rāmakaṇṭha, commentaire ibid. ; *Mokṣakārikā* de Sadyojyoti, commentaire de Rāmakaṇṭha ; *Paramokṣanirāsakārikā* de Sadyojyoti, commentaire de Rāmakaṇṭha.

Kāmikāgama (*Pūrva-* et *Uttara-*), Madras, 1900 ; écriture grantha (gr.).

—, Réédition (*Pūrva-*) avec une préface en sanskrit de N.R. Bhatt, Madras, 1975.

Kiraṇāgama, Devakoṭṭai, 1932 ; gr.

—, Edition critique du *Vidyāpāda* seul avec traduction italienne par M.P. Vivanti, suppl. n°3 aux *Annali dell Istituto Orientale di Napoli*, vol. 35, fasc. 3, 1975.

Mālinīvijayottaratantra, Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS) 37, Srinagar, 1922.

Mataṅgapārameśvarāgama (*Vidyāpāda*), Devakoṭṭai, 1924.

—, Edition critique, avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, par N.R. Bhatt, Pub. I.F.I., fasc. 56, Pondichéry, 1977.

Mṛgendrāgama (*Vidyā*-et *Yogapāda*), avec la *vṛtti* de Nārāyaṇakaṇṭha et la *dīpikā* d'Aghoraśivācārya, Devakoṭṭai, 1928.

—, sous le titre *Mṛgendratantra* et avec la seule *vṛtti* de Nārāyaṇakaṇṭha, KSTS 50, Bombay-Srinagar, 1930.

—, (11 premiers chapitres du *Vidyāpāda*), texte seul avec trad. anglaise par Narayanaswami Aiyar, *Siddhānta Dīpikā*, vol. IV, V, VI, Madras, 1904-1096.

—, (*Kriyā-* et *Caryāpāda*), avec la *vṛtti* de Nārāyaṇakaṇṭha, éd. critique par N.R. Bhatt, Pub. I.F.I., fasc. 23, Pondichéry, 1962.

Nareśvaraparīkṣā de Sadyojyoti, avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, KSTS 45, Srinagar, 1926.

Netratantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, KSTS 46 et 61, Srinagar, 1926 et 1939.

Pauṣkarāgama, Madras, 1892, gr.

— (*Jñānapāda*), avec le commentaire d'Umāpati Śivācārya, Cidambaram, 1925 ; gr.

Rauravāgama, éd. critique par N.R. Bhatt, Pub. I.F.I., fasc. 18, 2 vol., Pondichéry, 1961 et 1972.

Sarvadarśanasaṃgraha, Vidyabhawan Sanskrit Granthamala 113, Bénarès, 1964.

Śivayogaratna de Jñānaprakāśa, édition et traduction par Tara Michaël, Pub. I.F.I., fasc. 53, Pondichéry, 1975.

Somaśambhupaddhati, édition et traduction par Hélène Brunner, Pub. I.F.I., fasc. 25, 3 vols. parus, Pondichéry, 1963, 1968 et 1977.

Suprabhedāgama, Madras, 1928 ; gr.

Svacchanda Tantra, avec le commentaire de Kṣemarāja, KSTS, 7 vol., Srinagar-Bombay, 1921-1943.

Tantrāloka d'Abhinavagupta, avec le commentaire de Jayaratha, KSTS, 12 vol., Srinagar-Bombay, 1918-1938.

—, Traduction italienne par Raniero Gnoli, *Luce delle Sacre Scritture*, Turin, 1972.

Tattvaprakāśa de Bhojadeva, avec les commentaires de Śrīkumāra et d'Aghoraśivācārya ; édition et traduction (anglaise) de K.N. Mishra, Bénarès, 1976.

II. ETUDES

Bhatt N.R., Analyse du *Pūrvakāmikāgama* (trad. B. Dagens), B.E.F.E.O. n° LXIV, Paris, 1974.

Brunner H., *Les catégories sociales védiques dans le śivaïsme du Sud*, Journal Asiatique, Paris, 1964.

—, Analyse du *Kiraṇāgama*, Journal Asiatique, Paris, 1965.

—, Analyse du *Suprabhedāgama*, Journal Asiatique, Paris, 1967.

—, *Le sādhaka, personnage oublié de l'Inde du Sud*, Journal Asiatique, Paris, 1975.

—, *Un Tantra du Nord : le Netra Tantra*, B.E.F.E.O. n° LXI, Paris, 1974.

Devasenapati V.A., *Śaiva Siddhānta*, University of Madras, 1958.

Diehl C.G., *Instrument and Purpose*, Gleerups, 1956.

Filliozat P.-S., *Le Tattvaprakāśa du roi Bhoja*, Journal Asiatique, Paris, 1971.

Gonda J., *Viṣṇuism and Śivaism*, London, 1970.

Oberhammer G., *Strukturen yogischer Meditation*, Wien, 1977.

Padoux A., *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains* *textes tantriques*, Pub. de l'Institut de Civilisation Indienne, fasc. 24, Paris, 1964.

Pandey K.C., *Bhāskarī* III, Lucknow, 1954.

—, *Abhinavagupta*, Chowkhamba Sanskrit Studies I, Second edition, Bénarès, 1963.

Schomerus H., *Der Caiva Siddhanta*, Leipzig, 1912.

Sivaraman K., *Śaivism in philosophical perspective*, Delhi-Bénarès, 1973.

ENGLISH SUMMARY

The *Mṛgendrāgama* is occupying a very conspicuous position within the vast extension of Śaiva agamic literature. In spite of its being reckoned among the *upāgamas* or "secondary *āgamas*", as a mere epitome of the *Kamikāgama*, it has been playing for a long time the role of a standard account of dualistic Śivaism. Mādhavācārya, for instance, quotes abundantly from it throughout the seventh chapter of his celebrated *Sarvadarśanasaṅgraha*. Its peculiar clarity and concise completeness — it is one of the rare texts actually comprising the four traditional sections (*Jñāna-*, *Kriyā-*, *Yoga-* and *Caryāpāda*) — may have early gained it, from the South to Kashmir, a genuine all-India popularity. While the *Caryā-* and *Kriyāpāda* have been critically edited by the French Institute of Indology (N.R. Bhatt, 1962), the *Jñāna* and *Yogapāda* are still waiting for such a treatment. They have been however selected for a translation because of their special interest. They contain, indeed, one of the most detailed statements of the philosophy of classical sanskrit Śaiva dualism, as distinct from the Tamil *Śaivasiddhānta*.

The present translation is based on the comparison and mutual emendation of the two existing editions (Srinagar, 1930 and Devakottai, 1928). The Devakottai edition of the *Jñānapāda* includes a *Vṛtti* by the kashmirian writer Nārāyaṇakaṇṭha (probably 11th century) and a subcommentary (*Dīpikā*) by the well-known Aghoraśivācārya (12th century) of the Cola country. The Srinagar edition has only the *Vṛtti*. As for the *Yogapāda* section of the *Dīpikā*, it seems to be lost. Minor disagreements occur here and there between the two commentators. They are commented upon in the notes along with indication of significant variants, tracing of quotations and referring to other Śaiva dualistic works as well as to modern critical literature.

The *Jñānapāda* is divided into 13 chapters. Chapter I tells how the Śaiva doctrine has been revealed and transmitted from Śiva himself down to the author of the text. Profusely quoting from the Veda, it tries to prove that even there Śiva is regarded as the supreme deity. By the way, attacks are being launched against the *Pūrva-Mīmāṃsā* and its alleged "atheism". The entire second chapter is devoted to a scathing criticism of the "other ways of salvation", namely the six brahmanical darśanas (excepting Patañjali's Yoga system), Jainism, Buddhism, the Pāñcarātra and Cārvaka doctrines. The third chapter demonstrates that the universe is the work of an infinitely intelligent and powerful Lord. The fourth chapter describes the essence of Śiva, his possessing of a body made of mantras, his creating of subordinate Lords, or Demiurgs, like Vidyeśvaras, Mantreśvaras etc. The fifth chapter describes Śiva's fivefold operation, that is Creation, Maintenance and Destruction of the universe, Grace and Concealment. Chapter 6 deals with the *paśu* or fettered soul. The bond itself, along with its tripartition into *mala*, *māyā* and *karman*, is being described in the seventh chapter. Chapter 8 points to the necessity of admitting *karman* as an independant entity. Chapter 9 deals with *Māyā* as the sole material cause of the so-called "impure creation". By the way, it criticizes the atomism of the Vaiśeṣika philosophy. Chapter 10 explains how the derivative tattvas, from *kalā* down to the gross material elements, proceed from *māyā*. In this context, special attention is devoted to the problem of time (*kāla*). Chapters 11 and 12 are dealing with conceptions (*pratyaya*) and sense-organs (*indriya*), respectively. The *Jñānapāda* ends (chapter 13) with a detailed description of the universe, from the hells, earth and heavens up to the subtle worlds beyond the realm of *māyā*. As for the *Yogapāda*, it develops more or less on the lines of Patañjali's *Yogasūtras* but drops *yamas*, *niyamas* and *āsanas*, while, at the same time, admitting *japa* and *vicāra* as full-part *aṅgas*.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .. v

SECTION DE LA DOCTRINE

Chapitre I : Introduction .. 3
Chapitre II : Réfutation des autres doctrines de salut .. 51
Chapitre III : Examen de la définition du Maître .. 100
Chapitre IV : Description de la forme propre du Maître .. 125
Chapitre V : Les cinq opérations .. 138
Chapitre VI : Définition de l'âme liée .. 157
Chapitre VII : Définition du lien .. 171
Chapitre VIII : Discussion sur le *karman* .. 188
Chapitre IX : Définition de la *māyā* .. 198
Chapitre X : *Kalā* et les autres effets .. 217
Chapitre XI : Les conceptions .. 249
Chapitre XII : Les sens .. 264
Chapitre XIII : Le monde .. 286

SECTION DU YOGA .. 353

BIBLIOGRAPHIE .. 382

ENGLISH SUMMARY .. 385

TABLE DES MATIÈRES .. 387

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

Nos.

1. Kārāvelane —*Kāreikkālammeiyār*, œuvres éditées et traduites. Introduction par Jean Filliozat. 1956.
2. Jean Filliozat — *Les relations extérieures de l'Inde* (1)
    1. *Les échanges de l'Inde et de l'Empire Romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne.*
    2. *La doctrine brahmanique à Rome au IIème siècle.* 1956.
3. Madeleine Biardeau — *Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra*. Édition critique, traduction et introduction. 1956. 2ème tirage, 1979.
4. J. Monchanin, J. Filliozat, A. Bareau — *Entretiens* 1955. 1956.
5. Louis Renou — *Etudes sur le vocabulaire du Ṛgveda*. Première série. 1958.
6. Suzanne Siauve — *La voie vers la connaissance de Dieu* (*Brahma-Jijñāsā*) *selon l'Anuvyākhyāna de Madhva.* 1957.
7. Dev Raj — *L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes palis et sanskrits.* Avec une préface du Dr. Jean Filliozat. 1957.
8. Alain Daniélou — *Tableau comparatif des intervalles musicaux.* 1958.
9. Alain Daniélou — *La musique du Cambodge et du Laos.* 1957.
10. André Bareau — *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan.* 1957.
11. Alain Daniélou et N.R. Bhatt — *Textes des Purāṇa sur la théorie musicale.* Vol. I, Édition critique, traduction française et introduction. 1959.
12. Charlotte Vaudeville —*Kabīr Granthāvalī* (*Dohā*). Avec introduction, traduction et notes. 1957.
13. Madeleine Biardeau — *Sphoṭa Siddhi* (*La Démonstration du Sphoṭa*) *par Maṇḍana Miśra.* Introduction, traduction et commentaire. Texte sanskrit établi par N.R. Bhatt avec la collaboration de T. Ramanujam. 1958.
14. Suzanne Siauve — *Les noms védiques de Viṣṇu dans l'Anuvyākhyāna de Madhva* (*Brahma-Sūtra* I, 1, *adhikaraṇa* 2 *à* 12). Texte avec traduction et notes. 1959.
15. Charlotte Vaudeville — *Etude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-Dās*. Traduction en hindi par J.K. Balbir. तुलसीदास रचित रामचरितमानस का मूलाधार व रचनाविषयक समालोचनात्मक एक अध्ययन, fasc. I. 1959, fasc. II. 1965.
16. Alain Daniélou et N.R. Bhatt — *Le Gītālaṃkāra.* L'ouvrage original de Bharata sur la musique. Édition critique, traduction française et introduction. 1959.
17. Rasik Vihari Joshi — *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaïte.* Préface par Jean Filliozat. 1959.
18. N.R. Bhatt — *Rauravāgama*, édition critique, Vol. I. Introduction : Les Āgama çivaïtes, par Jean Filliozat. 1961. Vol. II, 1972.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

(suite)

Nos.

19. R. Dessigane, P.Z. Pattabiramin et J. Filliozat — *La légende des jeux de Çiva à Madurai d'après les textes et les peintures*. Vol. I Texte — Vol. II Planches. 1960.
20. Claude Jacques — *Gayāmāhātmya*. Introduction, édition critique et traduction française. 1962.
21. Charlotte Vaudeville — *Les duhā de Dhola Mārū*. Avec introduction, traduction et notes. 1962.
22. Sayida Surriya Hussain — *Garcin de Tassy, Biographie et étude critique de ses œuvres*. 1962.
23. N.R. Bhatt — *Mṛgendrāgama (Kriyāpāda et Caryāpāda) avec le commentaire de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha*, édition critique. 1962.
24. N.R. Bhatt — *Ajitāgama*, édition critique. Vol. I. 1963. Vol. II. 1967.
25. Hélène Brunner-Lachaux — *Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu — Somaśambhupaddhati*, Introduction, traduction et notes. Vol. I : Le Rituel quotidien. 1963. Vol. II : Rituels occasionnels I. 1968. Vol. III : Rituels occasionnels II. 1977.
26. Pierre-Sylvain Filliozat — *Le Pratāparudrīya de Vidyānātha* — avec le commentaire *Ratnāpaṇa* de Kumārasvāmin. Traduction, introduction et notes. 1963.
27. Dessigane, P.Z. Pattabiramin et J. Filliozat — *Les légendes çivaïtes de Kāñcipuram*. 1964.
28. Ch. Vaudeville — *Bārahmāsā*. Les chansons des douze mois dans les littératures indo-aryennes. 1965.
29. J. Filliozat et P.Z. Pattabiramin — *Parures divines du Sud de l'Inde*. 1966.
30. Michèle Lupsa — *Chants à Kālī de Rāmprasād*. Introduction, texte bengali, traduction et notes. 1967.
31. R. Dessigane et P.Z. Pattabiramin — *La légende de Skanda*. 1967.
32. M.E. Adicéam — *Contribution à l'étude d'AiyaNār-Śāstā*. 1967.
33. J. Filliozat — *Un catéchisme tamoul du XVIe siècle en lettres latines*. 1967.
34. P. Joshi — *Industrialisation et Société dans l'Inde du Nord*. Introduction par J. Filliozat : Observations sur l'étude des sociétés et de l'économie de l'Inde. 1967.
35. F. Gros — *Le Paripāṭal*, Texte tamoul, introduction, traduction et notes. 1967.
36. P.S. Filliozat — *Œuvres poétiques de Nīlakaṇṭha Dīkṣita*. I. Texte, traduction et notes. 1967.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

(*suite*)

Nos.

37. *Index des mots de la littérature tamoule ancienne*, Vol. I. 1967; Vol. II. 1968; Vol. III. 1970.
38. Suzanne Siauve — *La Doctrine de Madhva.* 1968.
39. François Gros et R. Nagaswamy — *Uttaramērūr.* Légendes, Histoire, Monuments, avec le *Pañcavaradakṣetramāhātmya* édité par K. Srinivasacharya. 1970.
40. B. Dagens — *Mayamata.* Traité sanskrit d'architecture. Édition critique, traduction et notes. $1^{\text{ère}}$ partie 1970. $2^{\text{ème}}$ partie 1976.
41. N.S. Shukla — *Le Karṇānanda de Kṛṣṇadāsa.* Édition et traduction annotée. 1971.
42. P.Z. Pattabiramin — *Sanctuaires rupestres du Sud de l'Inde.* Vol. I. Andhra. 1971. Vol. II. Tamilnad et Kerala. 1975.
43. Suzanne Siauve — *Les hiérarchies spirituelles selon l'Anuvyākhyāna de Madhva.* 1971.
44. Capitaine de Vaisseau Cordier — *Historique et Statistique de Karikal.* Texte rédigé en 1825. Présentation par François Gros. Vol. I. 1971.
45. Jean Filliozat — Un texte tamoul de dévotion vishnouïte. *Le Tiruppāvai d'Āṇṭāḷ.* 1971.
46. Marie-Claude Porcher — *Rāghavayādavīya* par Veṅkaṭādhvarin. Texte sanskrit édité par M.S. Narasimhacharya. Etude et Traduction. 1972.
47. Neelakanta Sarma — *Textes sanskrits et tamouls de Thaïlande.* Introduction par Jean Filliozat. 1972.
48. Marie-Claude Porcher — Un poème satirique sanskrit, la *Viśvaguṇādarśacampū.* Introduction, traduction et notes. 1972.
49. Jean Filliozat — Un texte de la religion kaumāra, le *TirumurukāRRuppaṭai.* 1973.
50. Association Internationale des études Tamoules. Compte rendu de la $\text{III}^{\text{ème}}$ Conférence Internationale (Proceedings of the Third International Conference Seminar, Paris 1970) édité par François Gros et X.S. Thani Nayagam. 1973.
51. *Mahābhāṣyapradīpavyākhyānāni*, Commentaires sur le Mahābhāṣya de Patañjali et le Pradīpa de Kaiyaṭa, édition critique par M.S. Narasimhacharya. Présentation par P.S. Filliozat. Vol. I. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 1-4. 1973. Vol. II. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 5-7. 1975. Vol. III. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 8-9. 1976. Vol. IV. : Adhyāya I, Pāda 2-4. 1977. Vol. V. : Adhyāya 2, Pāda 1-4.1978. Vol. VI.: Adhyāya 3. 1979.
52. Alix Raison — *La Hārītasaṃhitā* : Texte médical sanskrit avec un Index de nomenclature âyurvédique. 1974.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

(*suite*)

Nos.

53. Tara Michaël — Le joyau du Śiva-yoga, *Śivayogaratna* de Jñānaprakāśa. Édition, traduction et notes. 1975.
54. *Le Mahābhāṣya de Patañjali* avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l'Uddyota de Nāgeśa. Traduction par Pierre Filliozat. Vol. I. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 1-4. 1975. Vol. II. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 5-7. 1976. Vol. III. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 8-9. 1978.
55. Vasundhara Filliozat — *Le Temple de TirumaṅkaiyāLvār à Hampi.* 1976.
56. N.R. Bhatt — *Mataṅgapārameśvarāgama*, avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, Vol. I. : *Vidyāpāda*, édition critique, 1977.
57. B. Dagens — *Les Enseignements architecturaux de l'Ajitāgama et du Rauravāgama, Études sur les āgama śivaïtes*, I. 1977.
58. S. Siauve — *Aṣṭādaśabhedanirṇaya*, Explication des dix-huit différences entre les deux branches de l'École de Rāmānuja, de Śrī Vātsya Raṅganātha, Édit. critique, traduction et notes, 1978.
59. F. L'Hernault — *L'Iconographie de Subrahmaṇya au Tamilnad*, 1978.
60. B. Dagens — Le florilège de doctrine śivaïte, *Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī* de Vedajñāna, Édit. critique, traduction et notes, 1979.
61. N.R. Bhatt — *Sārdhatriśatikālottara* avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, édition critique, 1979.
62. J. Filliozat — *Yogaśataka*, Texte médical attribué à Nāgārjuna, textes sanskrit et tibétain, traduction française, notes, indices, 1979.
63. Michel Hulin — *Mṛgendrāgama*, Sections de la Doctrine et du Yoga, avec la *vṛtti* de Bhaṭṭanārāyaṇakaṇṭha et la *dīpikā* d'Aghoraśivācārya. Traduction, introduction et notes, 1980.